ЕРЕВАНСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ
ЦЕНТР АРМЕНОВЕДЧЕСКИХ ИССЛЕДОВАНИЙ

ВИДНЫЕ ДЕЯТЕЛИ АРМЯНСКОЙ КУЛЬТУРЫ

V–XVIII ВЕКА

ИЗДАТЕЛЬСТВО ЕРЕВАНСКОГО УНИВЕРСИТЕТА
ЕРЕВАН — 1976

ԵՐԵՎԱՆԻ ՊԵՏԱԿԱՆ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆ
ՀԱՅԱԳԻՏԱԿԱՆ ՀԵՏԱԶՈՏՈՒԹՅՈՒՆՆԵՐԻ ԿԵՆՏՐՈՆ

ՀԱՅ ՄՇԱԿՈՒՅԹԻ ՆՇԱՆԱՎՈՐ ԳՈՐԾԻՉՆԵՐԸ

V–XVIII ԴԱՐԵՐ

ԵՐԵՎԱՆԻ ՀԱՄԱԼՍԱՐԱՆԻ ՀՐԱՏԱՐԱԿՉՈՒԹՅՈՒՆ
ԵՐԵՎԱՆ — 1976

Խմբագրությամբ էդ. Բ. Աղայանի,
էմ. Ա. Պիվազյանի, Հ. Գ. Ժամկոչյանի

60000—11
704(02)—76 10—75

© *Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, 1976*

ԽՄԲԱԳՐՈՒԹՅԱՆ ԿՈՂՄԻՑ

Ներկա ճատոռում ամփոփված են V—XVIII դարերի հայ մշակույթի ականավոր ներկայացուցիչների դիմանկարները առանձին հոդվածներով: Միջնադարյան Հայաստանի մշակույթի առավել զարգացած ճյուղերը՝ պատմագրությունը, գեղարվեստական գրականությունը, մանրանկարչությունը, ճարտարապետությունը, փիլիսոփայությունը, ինչպես նաև բնական գիտությունները ներկայացնող դեմքերը, հասկանալի է, որ տարբեր դասակարգերի գաղափարախոսներ են: Ըստ իրենց դասակարգային պատկանելության նշված գործիչներին կարելի է բաժանել երեք խմբի. եթե, օրինակ, Մովսես Խորենացին, Եղիշեն, Ներսես Շնորհալին, Ստեփանոս Օրբելյանը ավատական տիրող դասակարգի առաջադեմ ներկայացուցիչներն են, իսկ Ֆրիկը, Սայաթ-Նովան՝ աշխատավորական տրամադրությունների արտահայտիչներ, ապա Շահամիր Շահամիրյանը, Հովսեփ Էմինը XVIII դ. ձևավորվող բուրժուազիայի առաջին գաղափարախոսներն են. ընդ որում նրանք բոլորն էլ խոշոր դեր են խաղացել հայ ժողովրդի մշակութային և քաղաքական պատմության մեջ:

Ժողովածուի մեջ չեն ընդգրկված մի շանի նշանավոր դեմքեր (Կոմիտաս Աղձեցի, Ներսես Շինող, Վանական Վարդապետ և ուրիշներ), որոնց ստեղծագործությունը մեզ չի հասել կամ նրանց մասին պահպանված տեղեկությունները սակավ են ու կցկտուր:

Ժողովածուի հոդվածները, որոնց հեղինակները մասնագետ հետազոտողներ են, գրված են հանրամատչելի ձևով. նկատի է առնված հայ մշակույթի պատմությամբ հետաքրքրվող ընթերցողների լայն շրջանները:

Յուրաքանչյուր հոդվածի վերջում տրված է տվյալ գործչի ստեղծագործությունների ամենակարևոր հրատարակությունների և նրա մասին կարևորագույն ուսումնասիրությունների մատենագիտական ցանկ:

Մի շարք հոդվածների՝ երաժշտությանը վերաբերող հատվածները գրել է արվեստաբանության թեկնածու Ն. Թահմիզյանը:

ՄԵՍՐՈՊ ՄԱՇՏՈՑ

Մեսրոպ Մաշտոցը՝ հայ գրերի ստեղծողը և մատենագրության հիմնադիրը, առաջին թարգմանիչը, առաջին ուսուցիչն ու հայալեզու դպրոցի հիմնադիրը, ծնվել է պատմական Հայաստանի Տարոն գավառի Հացեկաց գյուղում կիսազատ (կարճազատ) գյուղացու ընտանիքում: Մաշտոցի ծննդյան տարին ընդունված է համարել 362 թ.: Վախճանվել է 440 թ. փետրվարի 17-ին: Մեսրոպի ծնողների մասին գիտենք միայն այնքանը, որ հոր անունը Վարդան է: Մեսրոպի աշակերտ և կենսագիր Կորյունի, ինչպես և մեր մյուս պատմիչների (Փարպեցի, Խորենացի և այլք) վկայության համաձայն, Մեսրոպը իր ժամանակի համար լավ կրթություն է ստացել հայրենի գավառում՝ Տարոնում, որից հետո գնացել է Վաղարշապատ մայրաքաղաքը և պաշտոնավարել Խոսրով Գ-ի արքունիքում՝ որպես ատենադպիր և զինվորական: Նա իմացել է հունարեն, ասորերեն և պարսկերեն լեզուներ, որոնցով հայկական արքունիքում վարում էին գրագրությունները: Թե քանի տարի է Մեսրոպը պաշտոնավարել արքունիքում՝ ստուգապես հայտնի չէ, բայց հայտնի է, որ նրան արքունիքում սիրել ու համակրել են, ըստ որում Կորյունը գրում է, թե նա «իր զինվորական արվեստով սիրելի էր դարձել իր զորականներին»:

Չնայած պաշտոնի մեջ ունեցած առաջադիմությանը, Մեսրոպը թողնում է զինվորական ծառայությունը, ընդունում է հոգևոր կոչում և իրեն նվիրում ճգնավորության, իր կյանքն անցկացնում մենակեցության մեջ, մարդկանցից հեռու, քարանձավներում: Այս ճգնակեցության ժամանակ նա իրեն ընկերակից է դարձնում նաև ուրիշների, որոնք, ամենայն հավանականությամբ, իր հետևվորդները կամ աշակերտները դարձան: Այնուհետև, առնելով իր աշակերտներին, նա մեկնում է Գողթան գավառի կողմերը, որտեղ

դեռևս ամուր պահպանվում էին հեթանոսական կրոնն ու սովորույթները։ Նրան ընդառաջ է գալիս տեղի իշխան Շաբիթը, հյուրընկալում սիրով և հնարավորություն տալիս ծավալելու քարոզչական գործունեություն։

Կորյունի վկայությամբ, նա դարձի, այսինքն՝ քրիստոնեական դավանանքի է բերում Գողթն գավառի ժողովրդին։

Այս հաջողությունը, սակայն, բավարարություն չի տալիս Մեսրոպին։ Նա մտահոգված էր ամբողջ հայ ժողովրդի ճակատագրով։ Բանն այն է, որ հայ ժողովրդի վիճակը Մեսրոպի գործունեության տարիներին չափազանց ծանր էր և հղի էր շատ ավելի լուրջ հետևանքներով։ Բաժանված լինելով երկու մեծ տերությունների՝ Հռոմեական և պարսկական պետությունների միջև, հայ ժողովուրդը փաստորեն կորցրել էր ոչ միայն իր միասնականությունն ու անկախությունը, այլև ընկել էր քաղաքական և մշակութային տարբեր ազդեցությունների տակ։ Հռոմեական գերիշխանության տակ գտնվող մասը վեր էր ածվել բյուզանդական կայսրության մի կուսակալության, որ կառավարվում էր կայսեր կողմից նշանակված «կուսակալի» կամ «զորավարի» կողմից։ Արևելյան մասը, որ ենթակա էր Պարսկաստանին, թեև անվանապես դեռևս պահպանում էր իր թագավորությունը, բայց կախման մեջ էր պարսկական արքայից արքայի իշխանությունից։ Երկրի երկատվածությունը մի կողմից, սեփական գրի ու գրականության բացակայությունը մյուս կողմից, սպառնում էին հայ ժողովրդին հետագա ավելի աղետալից ճակատագիր։ Երկրում, իբրև պետական և ուսումնական ու կրոնական-պաշտամունքային լեզու տիրապետում էին հունարենն ու ասորերենը։ Այս վիճակը հայ ժողովրդին զրկում էր քրիստոնեական կրոնը մայրենի լեզվով ընկալելու և այն հասկանալու հնարավորությունից, և զարմանալի չէ, որ քրիստոնեությունն իբրև պաշտոնական կրոն Հայաստանում ընդունելուց հարյուր տարի հետո էլ ժողովրդի զգալի մասը դեռևս անհաղորդ էր նրան։ Ժողովուրդը պետք է մաքառեր իր քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային միասնության ու անկախության, նույնիսկ իր ֆիզիկական գոյության համար։ Զուլման վտանգը սպառնում էր երկու հատվածներում էլ, ըստ որում արևելյան մասում թեև պարսկական գերիշխանությունը դեռևս հանդուրժում էր քրիստոնեական կրոնը, բայց, ինչպես պատմությունը ցույց տվեց, այդ հանդուրժողականությունը երկար չէր կարող տևել։ Պարսից թագավորները ձգտում էին վերացնել քրիստոնեական կրոնը և հայերին պարտադրել զրադաշտա-

կան կրոնը, որը, ինչպես հայտնի է, հանգեցրեց Վարդանանց պատերազմին, ըստ որում այդ բռնի կրոնադարձությունն, ըստ էության, նշանակում էր հայերի ձուլումը պարսիկներին։ Այս պայմաններում զարմանալի չէր Մեսրոպի մտահոգությունը։ Նա արևելյան մասի մի հատվածում՝ Գողթնում, քարոզչական գործունեության փորձից համոզվեց, որ գոյություն ունեցող պայմաններում ժողովրդական զանգվածները չէին կարող քրիստոնեական կրոնը հարկ եղած չափով ընկալել, քանի որ այն, ինչպես ասացինք, քարոզվում էր հունարեն կամ ասորերեն լեզուներով, որոնք մատչելի չէին ունկնդիրներին։ Եվ որովհետև տվյալ պայմաններում հայ ժողովրդի մեջ քրիստոնեության տարածումն ու արմատավորումը լոկ կրոնական խնդիր չէր, այլև քաղաքական, քանի որ նպատակ ուներ պատվար ստեղծել ձուլման վտանգը կանխելու համար, ապա բնականաբար Մեսրոպը շատ ավելի մեծ ընդգրկումով էր ցանկանում լուծել հայ ժողովրդին քրիստոնեական կրոնին հաղորդակից դարձնելու խնդիրը, քան այն, ինչի ինքը հասել էր իր քարոզչական գործունեությամբ։ Այս ամենը համառոտ, բայց շատ պարզորոշ նկարագրում է Կորյունը. «Եվ երբ նրանց մեջ սերմանեց կյանքի խոսքը, հայտնապես մեծամեծ հրաշքներ երևացին գավառի բնակիչներին... նա մտքում դրեց ավելի հոգալ նույնպես համայն աշխարհի (այսինքն՝ Հայաստանի) ժողովրդին մխիթարելու մասին, (ուստի) և ավելացրեց մշտամռունչ աղոթքն ու բազկատարած պաղատանքն առ աստված և անդադար արտասուքը, մտաբերելով առաքյալի խոսքը. և ասում էր հոգալով. «Տրտմություն է ինձ համար, և անպակաս են իմ սրտի ցավերն իմ եղբայրների և ազգակիցների համար»։

Եվ այնպես տրտմական հոգսերով պաշարված ու թակարդապատված և մտածմունքների ծփանքի մեջ էր ընկած, թե արդյոք ի՞նչպիսի ելք գտնի այդ բանի համար»[1]։ Այս մտածմունքների ու հոգսերի մեջ էլ, ահա, ինչպես վկայում են Խորենացին և Փարպեցին, Մեսրոպը հղանում է հայկական գրեր ստեղծելու գաղափարը։

Իր մտադրությունն իրականացնելու նպատակով Մեսրոպը վերադառնում է Վաղարշապատ և դիմում Սահակ կաթողիկոսին։ Պարզվում է, որ Սահակն էլ նույն մտատանջությունների մեջ է,

[1] Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը, ձեռագրական այլընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով ու ծանոթագրություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մանուկ Աբեղյանի, Երևան, 1941, էջ 41։

ուստի և միանգամայն պատրաստակամորեն ընդունում է Մեսրոպի առաջարկը։ Երկուսով հայ գրերի ստեղծման մտքով ոգևորված, գումարում են ընդհանրական ժողով, որը հավանություն է տալիս այդ ոգևորիչ ծրագրին։ Գրի և գրականության ստեղծմամբ հայ եկեղեցին, հայ հոգևորականները ձգտում էին նաև հոգևոր ու մշակութային մարզերում ազատվել հունական և ասորական եկեղեցիների ազդեցություններից։ Մեսրոպը և Սահակը սկսում են իրենց որոնումները՝ հայերեն նշանագրեր ստեղծելու համար։ Նրանք իրենց մտադրության մասին պատմում են Վռամշապուհ արքային, որը նույնպես հավանություն է տալիս նրանց մտադրությանը։ Այս հանգամանքը խոսում է ժամանակի քաղաքական ու մշակութային վիճակից բխող անհրաժեշտության, հայ ժողովրդի ձուլման վտանգին դիմակայելու հոգևոր և աշխարհիկ իշխանությունների միասնական ձգտման մասին։ Քաջալերելով այդ նախաձեռնությունը, թագավորը միաժամանակ հայտնում է, որ Դանիել անունով ասորի մի եպիսկոպոս «հանկարծ գտել է» հայերենի այբուբենը՝ նշանագրերը։ Վահրիճ անունով մեկին ուղարկում են Դանիել եպիսկոպոսի մերձավորներից Հաբելի մոտ։ Հաբելը, Վահրիճից լսելով Վռամշապուհի հանձնարարության մասին, շտապում է Դանիելի մոտ, նրանից ստանում նշանագրերը և ուղարկում «արքային՝ հայոց երկիրը», Վռամշապուհի թագավորության հինգերորդ տարում։ Բոլորն ուրախանում են այդ հանկարծական գյուտով, հավաքում են երիտասարդների, ու Մեսրոպը սկսում է այդ նշանագրերը սովորեցնել նրանց։ Շուտով, սակայն, պարզվում է, որ այդ գրերը, որոնք հայագիտության մեջ «դանիելյան նշանագրեր» անունն են ստացել, հայկական չեն և չեն ըավարարում հայոց լեզվի պահանջներին. հայերենի հարուստ հնչյունական համակարգի համար այն անկատար, թերի այբուբեն էր։ Ուստի հրաժարվելով դրանից՝ նույն տարում էլ նրանք շարունակում են որոնումները։

Վերցնելով մի խումբ երիտասարդների, Մեսրոպը դիմեց դեպի այն ժամանակվա ուսումնական ու գիտական մեծագույն կենտրոններից մեկը՝ Եդեսիա։ Հետը տարած աշակերտների մի մասին պահելով իր մոտ, մյուս մասին ուղարկեց Սամոսատ՝ հունական կրթություն ստանալու համար։ Նա գիտակ մարդկանց օգնությամբ որոնումներ կատարեց Եդեսիայի հռչակավոր դիվանատանը, որտեղ պահվում էր հսկայական գրականություն։ Այստեղ զանազան գրքեր կարդալով նա ուսումնասիրեց տարբեր լեզուների այբուբենները, ծանոթացավ դրանց կառուցվածքին, տառերի ձևերին, գրության սկզբունքներին, որոնց իմացումն անհրաժեշտ էր հայկական գրեր ստեղծելու համար։ Եվ այս բոլորից հետո ձեռնամուխ եղավ հայոց գրերի ստեղծմանը։ Ծանոթ լինելով արդեն բազմաթիվ այբուբենների, Մեսրոպը կազմեց հայերենի այբուբենը՝ ստեղծելով միանգամայն յուրահատուկ տառեր՝ հետևելով գրության լավագույն սկզբունքներին։

Նրա ստեղծած հայկական այբուբենի հիմնական սկզբունքները հետևյալներն են. 1) մեկ տառին մեկ հնչյուն, մեկ հնչյունին՝ մեկ տառ. բացառություն է կազմում միայն ու տառը, որ բաղկացած է երկու տառանիշերի միացումից և այբուբենի մեջ չի մտնում. այս կետում Մեսրոպը ուղղակի հետևել է հունական այբուբենին, որ նույնպես չուներ ու տառը (գրվում էր ο և υ տառերով). 2) աջընթաց հորիզոնական գրություն. իր ժամանակի այբուբեններից շատերը ունեին ձախընթաց գրություն, նա ընտրեց աջընթաց գրությունը, որի առավելությունն ակներև է. 3) տարորոշիչ (դիակրիտիկ) նշանների բացակայություն. իր ժամանակի այբուբեններից շատերը, այդ թվում և հունարենը, օգտագործում էին տառերի տակ, վրան կամ կողքին դրվող զանազան նշաններ՝ տառերի արտասանությունը ճշտելու, ձայնավորները որոշելու և նման հանգամանքներ հայտնի դարձնելու համար. Մեսրոպը խուսափեց այդ կարգի նշաններով այբուբենը ծանրոզելուց, և դա նրա ստեղծած այբուբենի առավելություններից մեկն է. 4) ինչպես ամեն մի կենդանի լեզվի, այնպես էլ V դարի հայերենի համար, անշուշտ, բնորոշ էր հնչյունների զանազան արտասանություն տարբեր վայրերում, եթե դրանք դեռևս բարբառային մեծ տարբերություններ չէին էլ առաջացնում, այնուամենայնիվ, այս կամ այն չափով խախտում էին միասնական արտասանությունը. Մեսրոպը կարողացավ այդ տարբերություններից վերանալ և ստեղծել միասնական հնչյունական համակարգը ներկայացնող՝ այսպես կոչված **ճնշույթային գիր**:

Այս հիմնական սկզբունքները հնարավորություն տվեցին ստեղծելու հայերենի համար լիակատար այբուբեն, որը ոչ միայն լիովին բավարարում էր ժամանակի հայերենին, այլև ստեղծումից հետո անցած հազար հինգ հարյուր տարվա ընթացքում որևէ էական փոփոխության ենթարկվելու կարիքը չունեցավ. եղած փոփոխությունները վերաբերում են հայերենի մեջ ժամանակի ընթացքում ավելացած հնչյուններն արտահայտելու համար հավելյալ գրե-

րին (օ, ֆ), որոնք միջին դարերում մտել են հայկական այբուբենի մեջ և ավելացվել վերջում։

Պատմելով Մեսրոպի՝ Եդեսիայում կատարած աշխատանքի մասին, Կորյունը գրում է. «Եվ նա իր ընկերների հետ սկսեց սովորական աղոթքներն ու տքնություններ և արտասվալից պաղատանքները, խստամբերություններ, աշխարհահեծ հոգսերը... Եվ այսպես նա շատ նեղություններ քաշեց իր ազգին մի բարի օգնություն գտնելու համար։ Ամեն բան շնորհող աստծուց իսկապես պարգևվեց նրան (այդ) բախտը. նա իր սուրբ աջով հայրաբար ծնեց նոր և սքանչելի ծնունդներ— հայերեն լեզվի նշանագրեր։ Եվ այնտեղ շուտով նշանակեց, անվանեց ու դասավորեց, հորինեց սիղոքաներով-կապերով» (49)։ Այս մեջբերումը ցույց է տալիս, որ Մեսրոպն, իրոք, տանջալից աշխատանք է կատարել, երկար ժամանակ ուսումնասիրելով զանազան այբուբեններ, և, վերջապես, ինքն ստեղծել, այսինքն՝ հորինել, դասավորել ու անվանել է հայերեն տառերը։ Այստեղ կարևոր է նշել, որ հայերեն այբուբենը շատ ավելի հարուստ է, քան Մաշտոցի օգտագործած, ուսումնասիրած այբուբեններից շատերը (օրինակ՝ հունարենը, ասորերենը և այլն), նրանց մեծագույն մասը չուներ հայերենին հատուկ մի շարք հնչյունների տառերը (չ, ճ, ց, ջ, ձ, ծ, երկու լ՝ լ և ղ, երկու r՝ r և ռ և այլն)։

Մեսրոպն օգտագործած այբուբենների տառերից ոչ մեկն էլ անփոփոխ կերպով չի մուծել հայկական այբուբենի մեջ (հայերեն տառերը չեն նույնանում այլ այբուբենների տառերին), այլ ստեղծել է ինքնատիպ նշանագրեր։ Տառերի դասավորությունը այբուբենի մեջ հիմնականում համընկնում է հունականին։ Այբուբենի ստեղծումով Մեսրոպն ավարտեց իր գործը Եդեսիայում և գնաց Սամոսատ քաղաքը։ Այստեղ նա գտավ հունական դպրության հմուտ մի գրագիր («գրիչ ոմն հելլենական դպրութեան»), Հռոփանոս անունով, որին և հանձնարարեց իր ստեղծած տառերը ձևավորել գեղագրորեն։ Այստեղ էլ թարգմանել է «Առակաց գրքից» մեկ նախադասություն՝ «Ճանաչել զիմաստութիւն և զխրատ, իմանալ զբանս հանճարոյ» [«Ճանաչել իմաստություն և խրատ, իմանալ հանճարի խոսքերը»], և գրել տվել Հռոփանոսին, որպեսզի գործնականում երևա իր հորինած տառերի կիրառելիությունը ոչ միայն հայերենի հնչյունական համակարգի համապատասխանության տեսակետից, այլև գեղագրական տեսանկյունից։ Հավանական է, որ հենց միայն այդ նախադասությունը կամ մի փոքրիկ հատված է

թարգմանել Մեսրոպը, և գրել տալով գեղեցիկ գրչությամբ, ավարտված է համարել իր գործը Սամոսատում։

Կա՞ր արդյոք պատճառ մեկ կամ մի քանի նախադասություն միայն թարգմանելու, գրել տալու և այդ մի քանի նախադասությունը գեղեցիկ գրված առնելու ու վերադառնալու Հայաստան։ Այո, կար։ Իր հայրենիքում առաջին փորձը ձախողվեց, դանիելյան գրերը չբավարարեցին հայերենի պահանջներին, և Մեսրոպն ստիպված եղավ մեկնել այլ վայրեր՝ հայերեն տառերը հորինելու համար։ Նա այդ գործը կատարել էր արդեն, սակայն միայն տառերի հորինումը բավական չէր. նրան հարկավոր էր նախ պարզել, թե իրո՞ք այդ տառերը բավարարում են հայերենի հնչյուններին. նա համոզվել էր դրանում հենց տառերը հորինել-ավարտելուց հետո, և այդ համոզմունքով անցավ Սամոսատ՝ տառերը գեղագրորեն գրել տալու նպատակով։ Այդ թարգմանությունը և դրա՝ Հռոփանոս գրիչ-գեղագրի ձեռքով գրի առնված հատվածը շոշափելի, նյութական ապացույցն էր այն բանի, որ նա հաջողությամբ էր կատարել իրեն հանձնարարված գործը, և այդ գիտակցությամբ էլ դիմեց դեպի հայրենիք։

Այստեղ նրան դիմավորեցին մեծագույն խանդավառությամբ։ Ինչպես պատմում է Կորյունը, երբ Մեսրոպի և իր աշակերտների գալստյան մասին լուր հասցրին թագավորին ու կաթողիկոսին, վերջիններս «նախարարագունդ ավագանու բոլոր բազմությունն առնելով՝ քաղաքից դուրս եկան, Ոհմ գետի ափին դիմավորեցին երանելիին» (55)։ Ցնծության երգերով ու փառաբանություններով դիմավորողները Մեսրոպին առաջնորդեցին դեպի մայրաքաղաք և մեծ տոնախմբություններով նշեցին այդ իրադարձությունը։

Հայկական գրերն ստեղծված էին արդեն, և գործադրությամբ՝ Առակաց գրքի հատվածի թարգմանությամբ, հավաստվել էր դրանց պիտանիությունը։ Այժմ արդեն Մեսրոպը և նրա ընկերակիցները ձեռնամուխ են լինում ուսումնական ու գրական գործունեության։ Մեսրոպը գլխավորեց մի կողմից ուսումնական, մյուս կողմից՝ թարգմանական ու քարոզչական գործը։ Նախ ձեռնարկեցին, ինչպես և պետք էր սպասել, թարգմանել Աստվածաշունչը։ Կորյունը պատմում է, որ սկսեցին թարգմանել ավետարանական արվեստը և գրել (այսինքն՝ արտագրելով բազմացնել) ու սովորեցնել։ Ինքը՝ Մեսրոպը, քարոզչության է անցնում նախ Գողթնում, ապա՝ Սյունիքում։ Արդեն կրթված աշակերտներին ուղարկում են Հայաստանի զանազան կողմերը՝ գրագիտություն սովորեցնելու, քրիստոնեու-

թյունը քարոզելու մայրենի լեզվով։ Իսկ աշակերտներն անպակաս էին. «նրանք իրենք էլ հենց Հայաստան աշխարհի զանազան կողմերից ու գավառներից բազմությամբ վեր էին կենում, գալիս հասնում էին աստվածային գիտության քացված աղբյուրը» (59)։ Այս եղանակով կարճ ժամանակամիջոցում Հայաստանում ստեղծվեց գրագետ, իր ժամանակի համար կրթված երիտասարդների մի մեծ խումբ, որը և նվիրվեց ինչպես լուսավորության, այնպես էլ կրոնական գործունեության։ Մեսրոպի, Սահակի ու նրանց աշակերտների ծավալած գործունեությունն իսկապես մի լուսավորական շարժում էր, որ ուներ ոչ միայն մշակութային, այլև, առաջին հերթին, ազգային-քաղաքական նշանակություն. միասնական մշակույթի զարգացումով հիմք էր դրվում հայ ժողովրդի բոլոր հատվածների միավորման, հոգեկան կերտվածքի ու մշակույթի միասնականացման, որ անհրաժեշտ էր ոչ միայն հենց այդ դարում, երբ Հայաստանը բաժանված էր երկու օտար պետությունների միջև, այլև ամբողջ հետագա դարաշրջաններում՝ դիմակայելու համար իրար հաջորդող կործանիչ արշավանքներին, բարբարոսական ներխուժումներին ու տիրապետություններին։ Այդ բանը լավ էին հասկանում ոչ միայն Մեսրոպը, Սահակը և իրենց աշակերտները, այլև Վռամշապուհ արքան, աշխարհիկ իշխանությունը։ Եվ իզուր չէ, որ Կորյունը ոգևորությամբ պատմում է, թե ամբողջ Հայաստան աշխարհում սրտալից ուրախություն էր տիրում։

Եթե հայ ժողովրդի հոգևոր ու գաղափարական միասնությունն ամրապնդելուն նվիրված անդուլ գործունեությամբ ու մեծամեծ ջանքերով, այդ նպատակին հասնելու համար հայկական գրի ու գրականության ստեղծման գործում ցուցաբերած հետևողական ու անխոնջ պրպտումներով Մեսրոպ Մաշտոցը հանդես է գալիս որպես իր ժողովրդին նվիրված անձնուրաց քաղաքական-գաղափարական գործիչ, ապա հայկական գրի ստեղծումով նա իրեն դրսևորում է իբրև մեծ գիտնական։ Իր կատարելությամբ հայկական գիրը, իրոք, հանճարեղ մտքի ծնունդ է։ Այդ գործն ավարտելով՝ Մեսրոպը հայ ժողովրդին նվիրեց իր հոգեկան կերտվածքի բյուրեղացման, իր մշակույթի զարգացման հզոր մի զենք։

Սակայն անհանգիստ ու եռանդուն ուսուցիչն ու գիտնականը դեռևս չէր ավարտել իր առաքելությունը։ Քարոզչական գործունեություն ծավալելով Արևելյան Հայաստանի գավառներում, նա հոգ տարավ նաև հարևան ժողովուրդների՝ հայերի հետ անմիջական հարևանության ու քարեկամական, բարիդրացիական հարաբերու-

թյունների մեջ գտնվող վրացիների ու աղվանների համար գիր ստեղծելու մասին։

Այս առաքելությունն էլ հաջողությամբ ավարտելուց հետո, Մեսրոպն իր աշակերտների մի խմբի հետ մեկնում է Արևմտյան Հայաստան՝ այնտեղ ևս դպրոցներ բանալու և գրագիտություն սովորեցնելու համար։ Այստեղ նրան լավ ընդունելություն են ցույց տալիս երկրի մեծամեծներն ու կրոնավորները, մանավանդ՝ կայսրության կառավարիչը՝ սպարապետը։ Բայց, չնայած այդ լավ ընդունելությանը՝ Մեսրոպի մտադրությունն այնքան էլ բարեհաճ վերաբերմունքի չի արժանանում։ Սպարապետ Անատոլիսը հայտնում է կայսրին Մեսրոպի ու իր ընկերակիցների ժամանման և նրանց մտադրության մասին։ Կայսրը հրամանով հանձնարարում է սպարապետին՝ մեծարանքով ընդունել Մեսրոպին և նրան «ակումիտ» (տքնող, անքուն, հսկող) կոչումով մեծարել։ Մեսրոպն ստիպված է լինում գնալ Կոստանդնուպոլիս կայսերանիստ քաղաքը՝ կայսրից հատուկ թույլտվություն ստանալու համար։ Կայսրը լավագույն ընդունելությամբ պատվում է Մեսրոպին, հավանություն է տալիս նրա մտադրությանը և գրավոր հրամաններով («սակերներով») հանձնարարում թույլատրել հայկական դպրոցներ բանալ և կթթել մանուկներին։ Այս գործը ևս մեծ հաջողությամբ է գլուխ բերում Մեսրոպը ընկերակիցների հետ. հիմնադրում է դպրոցներ, այնտեղ իր հետ բերած աշակերտներին ուսուցիչներ է կարգում և զանազան վայրերի դպրոցներում հավաքում բազմաթիվ աշակերտներ։ Միայն իր առաքելությունը ավարտելուց, Հայաստանի բոլոր կողմերում, ինչպես և Աղվանքում ու Վրաստանում լուսավորության գործը հաստատուն հիմքերի վրա դնելուց հետո, նա վերադառնում է մայրաքաղաք, միանում Սահակին և շարունակում գրական-թարգմանչական գործունեությունը։ Այս շրջանում նույնպես նա հաճախ դուրս է գալիս շրջագայությունների, այցելում իր հիմնած դպրոցները, քարոզներ կարդում ժողովրդի համար։ Ինչպես երևում է Կորյունի վկայությունից և ինչպես ցույց են տվել բանասեր-հայագետները, Սահակը և Մեսրոպը թարգմանել են Աստվածաշունչը գրեթե ամբողջությամբ (կասկածի տակ է առնվում միայն Մակաբայեցվոց գրքի թարգմանությունը)։ Բացի դրանից, հավանական է համարվում նաև այլ եկեղեցական գրքերի թարգմանությունը Սահակի և Մեսրոպի ձեռքով կամ գոնե նրանց անմիջական մասնակցությամբ։ Համենայն դեպս, պարզ է ու կաս-

կածից վեր այն հանգամանքը, որ այս շրջանում Մեսրոպը լծվել էր գրական գործունեության, իբրև հիմնական զբաղմունքի։

Մեսրոպին են վերագրվում նաև ինքնուրույն երկեր, ինչպես՝ Ապաշխարության շարականները, «Յաճախապատում ճառք» ժողովածուն, Պրոկղ եպիսկոպոսին ուղղված թուղթը և այլն։

Մաշտոցը Սահակ Պարթևի հետ դարի գրական բուռն շարժումը ղեկավարեց մինչև իր կյանքի վերջը։ Կորյունի վկայությամբ, Մեսրոպը գրերի գյուտից հետո ապրել է ու գործել 35 տարի, իսկ արքունիքից հեռանալուց և քարոզչական գործունեության նվիրվելուց մինչև մահը՝ 45 տարի։ Նրան թաղեցին Օշական գյուղում, թաղումը եղավ փառահեղ. ամբողջ հոգևորական դասը, մայրաքաղաքի ժողովուրդը, մեծամեծների առաջնորդությամբ, մասնակցեցին թաղմանը։

Ի հավերժացումն Մեսրոպի անվան, Վահան Ամատունին (այն ժամանակվա հայոց հազարապետը) նրա գերեզմանին տաճար կանգնեցրեց (մահվանից երեք տարի հետո), իսկ նրա աշակերտներից մեկը՝ Կորյունը, Հովսեփ կաթողիկոսի հանձնարարությամբ և իր աշակերտակիցների թախանձանքով ձեռնարկեց Մեսրոպի կենսագրությունը շարադրելուն։ Կորյունը գրում է. «Բայց արդ՝ նախ մի առաջաբան անենք, թե թույլատրելի՞ է արդյոք կատարյալ մարդկանց վարքի մասին գրել։ Ոչ թե մեր կողմից, մեր կարծիքով վիճաբանելով կճարտարախոսենք, այլ տրված օրինակներով պարզ կերպով կապացուցենք հակառակը» (25)։ Այս հատվածի մեջ կատարյալ նշանակում է «մահացած, վախճանված», և հատվածի միտքը այն է, թե արդյոք կարելի՞ է «վարք» գրել նրանց մասին, ովքեր ո՛չ նահատակ են, ո՛չ սուրբ, ո՛չ մարգարե կամ առաքյալ։

Կորյունի այս առաջաբան-արդարացումը միանգամայն հասկանալի է։ Իր ժամանակին «վարք» գրում էին նահատակների ու սրբերի մասին, մինչդեռ Մեսրոպը ոչ նահատակ էր, ոչ էլ սուրբ։ Թեև հետագայում Մեսրոպը դասվեց հայ եկեղեցու սրբերի շարքը, բայց մահվանից անմիջապես հետո հավանաբար դեռևս չէր արժանացել այդ պատվին։ Ուստի և Կորյունը հարկ է համարում արդարացնել իր մեռով մահացածի մասին «վարք» գրելու իր հանդգնությունը։ Մեսրոպի գործունեության մեջ պատմիչները, ինչպես և հետագայում բանասերներից ոմանք, շեշտել են առանձնապես կրոնական-քարոզչական գործունեությունը։ Որ Կորյունը հաճախ ավելի շատ է խոսում նրա քարոզչական գործունեության մասին, սա միանգամայն հասկանալի է, քանի որ նա գրում էր ոչ թե նահատակի, այլ իր մահով մահացած մարդու մասին, այդ պատճառով էլ արդարանալու համար ավելի շատ շեշտը դնում է նրա կրոնական գործունեության վրա։

Այդ դարաշրջանում քրիստոնեական կրոնի տարածումը, քրիստոնեական գաղափարախոսության ամրացումը հայ ժողովրդի բոլոր խավերի մեջ, ըստ էության, առաջադիմական էր և, մանավանդ, ուներ քաղաքական-ազգային խոշոր նշանակություն։ Կորցրած լինելով պետական ինքնուրույնությունը, հայ ժողովրդին մնում էր հոգևոր միասնությամբ՝ մշակույթի զարգացումով, լեզվի պահպանումով հակակայել ասիմիլյատորական քաղաքականությանը, որ վարում էին թե՛ պարսկական և թե՛ հունական հատվածներում։ Այդ բանը հիանալիորեն ապացուցվեց Մեսրոպի մահվանից ընդամենը մեկ տասնամյակ հետո, երբ քրիստոնեական կրոնը պաշտպանելու նշանաբանով ոտքի ելավ հայ ժողովուրդը կենաց և մահու պատերազմի (Վարդանանց պատերազմը), բայց իրականում դա ոչ թե կրոնական, այլ համաժողովրդական-ազատագրական պատերազմ էր՝ հայ ժողովրդի գոյությունը պահպանելու, նրան ձուլումից փրկելու նպատակով։ Այնպես որ այդ ժամանակ և այդ իրադրությունների մեջ կրոնականը միաձուլվում էր ազգայինի հետ և այս տեսակետից Մեսրոպի գործունեությունը հիրավի հայ ժողովրդին վերահաս ձուլումից փրկելուն ուղղված մեծագործություն էր։

Մեսրոպի հորինած հայկական այբուբենը բոլոր ուսումնասիրողների կողմից իրավամբ շատ բարձր է գնահատվում. այդ այբուբենը լիովին արտահայտում էր հայերենի հնչյունային համակարգը և կազմված էր հնչույթաբանական սկզբունքով։ Սակայն ավելի կարևոր էր Մեսրոպի սկզբնավորած գրական հուժկու շարժումը։ Սովորեցնելով այբուբենը, նա իր աշակերտներին պատրաստեց նաև իբրև թարգմանիչներ և ինքնուրույն գրքերի հեղինակներ. համեմատաբար կարճ ժամանակամիջոցում ինքը, Սահակը և նրանց աշակերտները ոչ միայն թարգմանեցին Աստվածաշունչը և եկեղեցական բազմաթիվ գրքեր, գիտական, փիլիսոփայական մեծարժեք երկեր, այլև ստեղծեցին ինքնուրույն փայլուն մատենագրություն (Կորյունի, Փավստոսի, Ագաթանգեղոսի, Եզնիկի գործերը)։ Այս բոլորը արգասավորեցին V դ. առաջին կեսի թարգմանական, գրական ու լուսավորական շարժումը և հաստատուն հողը պատրաստեցին հետագայի այնպիսի գործերի համար, ինչպիսիք են մեր հին պատմագրության գլուխգործոցը՝ Մովսես Խորենացու

«Հայոց պատմությունը», Դավիթ Անհաղթի փիլիսոփայական գործերը և այլն, և այլն։

Գրական այս շարժումն առաջ բերելը և այդ շարժումը գլխավորելը ամբողջ երեսունհինգ տարիների ընթացքում, Հայաստանի բոլոր գավառները շրջագայելը, ամենուրեք կրթական օջախներ հիմնելը, դրանց համար ուսյալ մարդիկ պատրաստելը, ինչպես և հարևան ժողովուրդների մասին հոգ տանելը,— այս բոլորը քնութագրում են Մեսրոպ Մաշտոցին ոչ միայն որպես լուսամիտ մարդու, գիտնականի, այլև իբրև մշակույթի բոլոր ժամանակների մեծագույն գործիչներից մեկի։ Ահա թե ինչու դարերի ընթացքում միշտ վառ է մնացել Մեսրոպի հիշատակը։ Երկու հակառակ ուժերի բռնակալական տիրապետության տակ, ինքնուրույն պետականությունից ու միասնությունից զրկված, ռազմական ուժով անհամեմատ թույլ հայ ժողովրդի ինքնությունը պահպանելու համար, բոլոր ժամանակների ասիմիլյատորների ձուլողական քաղաքականությանը դիմակայելու համար Մեսրոպը հայ ժողովրդին պարգևեց գրի ու գրականության անմար ջահը։

Կորյուն, Վարք Մաշտոցի. բնագիրը, ձեռագրական այլընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941։

Ակինյան Ն., Մ. Մաշտոց վարդապետ, կյանքն ու գործունեությունը, Վիեննա, 1949։

«Մեսրոպ Մաշտոց. հոդվածների ժողովածու», ՀՍՍՀ ԳԱ հրատ., Երևան, 1962։

«Մեսրոպ Մաշտոց. հոդվածների ժողովածու», Երևանի համալսարանի հրատ., Երևան, 1963։

Լեո, Մեսրոպ Մաշտոց, Երևան, 1963։

Աճառյան Հ., Հայոց գրերը, հտ. I, Երևան, 1968։

Манандян Я., Месроп Маштоц и борьба армянского народа за культурную самобытность, Ереван, 1941.

ԷԴ. ԱՂԱՅԱՆ
(ՀՍՍՀ ԳԱ թղթակից-անդամ)

ԿՈՐՅՈՒՆ

Կորյունը հեղինակն է հայերեն առաջին գրքի, որը նվիրված է Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագրությանն ու գրերի գյուտի պատմությանը։ Գրքի արժանիքը առավել ևս մեծ է նրանով, որ հեղինակը ժամանակակիցն ու մասնակիցն է մշակութային այդ կարևոր իրադարձության։

Կորյունի մասին կենսագրական որոշ տեղեկություններ պահպանվել են իր երկում։ Հայտնի չեն ոչ նրա ծննդյան տարին և ոչ էլ վայրը, միայն գիտենք, որ եղել է Մաշտոցի ավագ աշակերտներից Վաղարշապատի վարդապետարանում՝ հայկական առաջին դպրոցում։

Ուսման շրջանն ավարտելուց հետո իր ընկերների հետ ուղարկվել է Հայաստանի գավառները ուսուցչության և քարոզչության, ապա, 424 թ., հավանաբար Մաշտոցի առաջարկով, ընկերներից Ղևոնդի հետ մեկնել է Կոստանդնուպոլիս՝ հունական մատենագրության ու հունարենին հմտանալու, թարգմանություններ կատարելու նպատակով։ Այնտեղ նրանք միացել են Մեսրոպ Մաշտոցի ավագ աշակերտներից Հովսեփ Պաղնացուն և Եզնիկ Կողբացուն, որոնք նույն նպատակով ուղարկվել էին այնտեղ. «...պատահեց, որ մեր Հայաստան աշխարհից դիմեցին, իշան հունական կողմերը մի քանի եղբայրներ, որոնց առաջինի անունը Ղևոնդես էր, և երկրորդը եւ Կորյունս էի, և Կոստանդինական քաղաքում մոտեցան, հարեցին եզնիկին, իբրև ընտանեգույն աննդակցի, և այնտեղ միասին կատարեցին հոգևոր պիտույքի խնդիրը [այսինքն թարգմանության գործը]»[1]։

---

[1] Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը, ձեռագրական այլընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941, էջ 75։

Ավարտելով իրենց կրթությունը, նրանք վերադառնում են հայրենիք։ Այստեղ Կորյունը շարունակում է զբաղվել կրթական, քարոզչական գործով։

Մեսրոպ Մաշտոցի մահից հետո Կորյունը մտորում է գրել իր ուսուցչի կենսագրությունը. «Մինչդեռ ես իմ մտքի մեջ մենակ հոգում էի իրողությունները հիշելու,— գրում է Կորյունը,— ահա եկավ, հասավ ինձ Հովսեփ կոչված մի պատվական մարդու, նրա [Մաշտոցի] աշակերտի հրամանն այդ անելու համար, դրա հետ նաև ուրիշների, մեր ուսման աշակերտակիցների քաջալերությունը։ Ուստի և ես, որ քախտ էի ունեցել նրա մանկավոր աշակերտը լինելու, թեպետ և կրտսերագույնն էի նրա աշակերտների մեջ, և այդ մեր ուժից վեր էր, բայց և այնպես փոնադատվելով ինձ հասած անաչառ հրամանից, սկսեցի շտապելով և անհապաղ դրի անցնել առաջադրանքը» (էջ 23)։

Եվ Կորյունը գրում է իր գիրքը՝ «Պատմութիւն վարուց և մահուան առն երանելւոյ սրբոյն Մաշթոցի վարդապետի մերոյ Թարգմանչի», որը համառոտ կոչվում է «Վարք Մաշտոցի»։ Ամենայն հավանականությամբ այն գրվել է 443—450 թթ. միջև։

«Վարք Մաշտոցի» երկը մեզ է հասել երկու տարբեր խմբագրությամբ՝ ընդարձակ և համառոտ։ Ոմանք համառոտն են համարել հարազատ, նախնականը, ուրիշները՝ ընդարձակը։ Այժմ վերջնականապես ապացուցված է, որ Կորյունի գրչին պատկանում է ընդարձակը, իսկ համառոտը հետագա՝ VI—IX դարերում փոփոխությունների ենթարկված մի տարբերակ է, կատարված հիմնականում Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» ազդեցությամբ։

Ներածական հատվածից հետո Կորյունը գրել է ընդարձակ մի առաջաբան, որտեղ բազմաթիվ օրինակներով, մեջբերումներով ցանկանում է հիմնավորել, թե որքանով է թույլատրելի «կատարյալ մարդկանց վարքի մասին գրել»։

Առաջին հայացքից թվում է, թե այդ առաջաբանը չի առնչվում բուն նյութի հետ. հավանաբար, այդ է պատճառը, որ համառոտ տարբերակում հանված է։ Սակայն Կորյունն այդ հատվածը գրել է ոչ պատահական. նա ունեցել է իր նպատակադրումը։

Ինչպես հայտնի է, վարքեր գրվում էին միայն սրբերի մասին։ Ընդհանուր քրիստոնեական գրականությունից հայտնի են Բարսեղ Կեսարացու, Հովհան Ոսկեբերանի, Գրիգոր Նազիանզացու, Սեղբեստրոսի և այլոց վարքերը։ Բայց չէ՞ որ Մեսրոպը սուրբ չէր։ Կորյունը Մաշտոցին հավասար է դասում նրանց, քանի որ նա հայ ժողովրդի համար կատարել էր այնպիսի մի բացառիկ գործ, ինչպիսին գրերի գյուտն էր։

Հայաստանում, մինչև հայերեն այբուբենի ստեղծումը, եկեղեցիներում արարողությունը լինելով ասորերեն և հունարեն, մեծ դիրքի էր հասել օտար, մանավանդ, ասորի հոգևորականությունը, որ վայելում էր պարսից արքունիքի հովանավորությունը։ Գրերի ստեղծումը և հայերեն լեզվով քարոզելը մեծ չափով հեղինակազրկել էր նրանց, բայց և իրենց նախկին իրավունքների համար պայքարի հանել։ Եվ քանի որ նրանց ազդեցությունը մեծ էր, Կորյունն էլ ըստ երևույթին ցանկացել է կանխել անխուսափելի հարձակումները և գրել է այդ առաջաբանը։

Վերոհիշյալ հատվածից հետո սկսվում է գրքի բուն մասը՝ Մեսրոպ Մաշտոցի վարքը, ուր տրվում է Մաշտոցի կենսագրությունը՝ ծննդյան վայրը, ում որդի լինելը, կրթություն ստանալը և այլն, Մաշտոցի գործունեությունը արքունիքում, քարոզչությամբ զբաղվելը Դողթն գավառում, ապա՝ գրերի գյուտը։

Կորյունը գրերի գյուտը նկարագրել է մանրամասնորեն, լիովին գիտակցելով նրա մշակութային ու քաղաքական մեծ նշանակությունը։

Գրերի ստեղծմամբ մտահոգված էր ոչ միայն հոգևոր, այլև աշխարհիկ իշխանությունը։

Երբ Մեսրոպը և Սահակը Վռամշապուհ թագավորին հայտնում են իրենց մտադրության մասին, թագավորը տեղեկացնում է, թե իրեն հաղորդել են, որ Դանիել անունով մի ասորի հոգևորականի մոտ կան հայերեն գրեր։ Վռամշապուհը Վահրիճ անունով մեկին ուղարկում է Հաբել երեցի մոտ, որը Դանիել եպիսկոպոսի մերձավորներից էր, և բերել է տալիս այդ գրերը։ Սակայն, ինչպես պարզվում է կարճ ժամանակ այդ գրերով ուսուցանելուց հետո, դրանք չէին բավարարում հայերենի հնչյունական համակարգին։ Եվ Մեսրոպ Մաշտոցը հանձն է առնում ստեղծել հայերեն տառերը։

Այդ նպատակով նա իր աշակերտների հետ մեկնում է Եդեսիա և Սամոսատ, որտեղ ձեռնամուխ է լինում այդ տքնաջան գործին։ Եդեսիայում էլ, ինչպես գրում է Կորյունը, Մաշտոցը «իր սուրբ աջով հայրաբար ծնեց նոր և սքանչելի ծնունդներ— հայերեն լեզվի նշանագրեր» (49)։ Սամոսատում էլ Հռոփանոս անունով մի հույն գրագրի հետ միասին «նշանագրերի բոլոր զանազանությունները՝ բարակն ու հաստը, կարճն ու երկայնը, առանձինն ու կրկնավորը ամբողջապես հորինելուց և վերջացնելուց հետո՝ ձեռնարկեց թարգ-

մանություն անելու երկու մարդու, իր աշակերտների հետ, որոնց առաջինի անունը Հովհան էր, եկեղյաց գավառից և երկրորդինը՝ Հովսեփ, Պաղնական տնից» (49—51):

Կորյունը հատկապես նկարագրում է Մաշտոցին ցույց տրված այն հանդիսավոր ու ջերմ ընդունելությունը, երբ նա վերադառնում է Սամոսատից՝ բերելով հայերեն նշանագրերը. «երբ եկավ, մոտեցավ թագավորական քաղաքին, իմաց տվեցին թագավորին և սուրբ եպիսկոպոսին: Նրանք նախարարագունդ ավագանու բոլոր բազմությունն առնելով՝ քաղաքից դուրս եկան, Ոհմ գետի ափին դիմավորեցին երանելիին: Եվ ցանկալի ողջույնը միմյանց տալուց հետո՝ այնտեղից ցնծության ձայներով և հոգևոր երգերով ու բարձրաձայն օրհնություններով ետ դարձան քաղաքը, և տոնական ուրախությամբ անց կացրին օրերը» (55):

Այնուհետև Կորյունը պատմում է Մաշտոցի՝ ինչպես վաղարշապատում, այնպես էլ Հայաստանի գավառներում ծավալած ուսուցչական գործունեության և թարգմանչական աշխատանքի մասին:

Գրերի գյուտից հետո Մաշտոցը նախ ուղևորվում է դեպի Արարատ լեռան հյուսիս-արևելյան շրջանները, ուր բնակիչների համար գրերի ուսուցումը դժվար մատչելի էր «ոչ միայն իրենց դիվական, սատանայակիր, ճիվաղական բարքի, այլև խեցբեկագույն և կոշտ ու կոպիտ լեզվի պատճառով» (55): Հեթանոսության «հայրենական սովորություններն» էին իշխում Գողթնում, Սյունիքում և այլ վայրերում:

Ինչպես երևում է Կորյունի այս վկայությունից, հայ նոր դպրությունը կոչված է եղել ոչ միայն ծառայելու քրիստոնեության ամրապնդմանը, այլև դեռևս հեթանոսական հավատք ունեցող գավառներում նոր կրոնի տարածմանը:

Կորյունը համեմատաբար ընդարձակ է խոսում Մաշտոցի մեծ գործի անմիջական մասնակից Սահակ Պարթև կաթողիկոսի մասին, որը V դարի հայ քաղաքական, հոգևոր և մշակութային կյանքի ականավոր ներկայացուցիչներից է:

Միայն այն փաստը, որ նրա անմիջական աշակցությամբ ու խրախուսանքով է Մաշտոցը ստեղծել հայոց այբուբենը, հնարավորություն է տալիս Սահակին համարելու հայ մշակույթի ռահվիրա: Նա ունեցել է նաև գրական գործունեություն: Նրան են վերագրվում եկեղեցական կանոններ, երկու թղթեր և մի քանի շարականներ: Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի հետ միասին հայ

առաջին թարգմանիչներն են Հովսեփ Վայոցձորեցի կաթողիկոսը, Ղևոնդ երեցը, Հովհան եկեղեցացին, եզնիկ Կողբացին, Կորյունը և ուրիշներ: Սակայն, ըստ երևույթին, թարգմանություններով զբաղվել է հիմնականում Սահակ Պարթևը. «Իսկ երանելի Սահակը,— գրում է Կորյունը,— առաջ հունարեն լեզվից հայերեն էր դարձրել եկեղեցական գրքերի ամբողջությունը և շատ սուրբ հայրապետների իմաստություն: Դրանից հետո դարձյալ նա եզնակի հետ միասին սկսեց և առաջվա հանկարծագյուտ շտապովի թարգմանությունները հաստատեց բերված ստույգ օրինակներով» (77):

Այս նշանավոր դեմքի մասին խոսում են նաև Մովսես Խորենացին, Ղազար Փարպեցին, մի անանուն պատմիչ «Պատմութիւն վասն սրբոյն Սահակայ հայրապետին և Մեսրովբայ վարդապետին» երկում և սակավաթիվ այլ հեղինակներ, սակայն մեծ արժեք են ներկայացնում հատկապես այն տվյալները, որ հաղորդում է նրա ու Մաշտոցի աշակերտ Կորյունը:

Թեև Կորյունի նպատակն է եղել տալ միայն Մաշտոցի կյանքն ու գործունեությունը, սակայն նրա երկում կան կարևոր տեղեկություններ Հայաստանի ներքին քաղաքական ու հասարակական կյանքի մասին:

«Վարքը» վերջանում է ժամանակագրական մի հատվածով: Սա առաջին ժամանակագրություն է հայ մատենագրության մեջ: Այն հաղորդում է տվյալներ Մեսրոպ Մաշտոցի կենսագրության, գրերի գյուտի տարեթվի վերաբերյալ:

Ի՞նչ է իրենից ներկայացնում Կորյունի երկը: Սովորական վա՞րք է, ձո՞ն ուղղված հանճարեղ Մաշտոցին, թե՞ ուղղակի պատմություն:

Թեև նրա երկը կոչվում է «Վարք» և իր մեջ պարունակում է վարքագրական երկերին հատուկ շատ բան, բայց առավել բնորոշը այդ գրքի համար պատմականությունն է. այն պատմություն է Մաշտոցի և հայ գրերի գյուտի:

Ըստ էության Կորյունի երկը միակ և հավաստի աղբյուրն է հայ գրերի գյուտի և դպրության սկզբնավորության վերաբերյալ. հետագա հեղինակները այդ իրադարձությունների մասին իրենց տեղեկությունները քաղում են հիմնականում նրանից, երբեմն միայն մասնակի լրացումներ կատարելով:

Ինչպես արդեն ասվեց, Կորյունը եղել է Մաշտոցի աշակերտներից և իր գիրքը գրել է նրա մահվանից անմիջապես հետո, բո-

լոր աշակերտների կենդանության օրոք, և նրա հաղորդած տեղեկությունները միանգամայն հավաստի են։

Կորյունի լեզվի մասին մեծանուն հայագետ Մանուկ Աբեղյանը գրում է, որ այն «միակերպ չէ. մերթ կարճ ու հակիրճ է, մերթ երկարաբան ու խրթին։ Նա հորինում է շատ ճոռոմ պատկերավորությամբ, ավելորդ զարդերով ու պաճուճանքներով խճողված, ինչպես ինքն ասում է, «ծաղկեցրած»։ Նրա գրածը հաճախ մութն է նաև անկանոն լեզվի կամ բարդ պարբերությունների պատճառով։ Երբեմն պակասում են անհրաժեշտ բառեր, կամ շատ կան ամբողջ նախադասություններ փոխարինող յուրահատուկ նորահնար բարդ բառեր, այլև բառերի կիրառություն ոչ մեզ ծանոթ սովորական նշանակությամբ»[2]։

Այնուամենայնիվ Կորյունի երկը շատ արժեքավոր է լեզվաբանական տեսակետից, քանի որ այն հայոց լեզվի գրավոր շրջանի առաջին գործն է։ Հայոց լեզվի պատմության ուսումնասիրության համար այն կարևոր է թե՛ իր բառապաշարով, թե՛ լեզվամտածողությամբ և թե, վերջապես, իբրև դասական գրաբարի ամենահին արտահայտություն։

Կորյունը ուրիշ աշխատություններ գրել է, թե ոչ, հայտնի չէ։ Սակայն այդ միակ երկն էլ բավական է նրան հայ մատենագրության նշանավոր դեմքերից մեկը համարելու համար։ Եվ իզուր չէ, որ նրան բնութագրել են «Կորյուն սքանչելի», «Կորյուն երանելի», «Կորյուն հանճարաբան» և այլ մեծարական խոսքերով։

Դեռևս XVII դ. հայ հրատարակչական գործի մեծ երախտավոր Ոսկան Երևանցին Մաշտոցի վարքը թարգմանել է լատիներեն։ Կորյունի երկը ունեցել է բազմաթիվ հրատարակություններ, թարգմանվել ռուսերեն և եվրոպական լեզուներով։

Կորյուն, Վարք Մաշտոցի. ուղղյալ և լուսաբանյալ ի Գառնիկ Տնտպյանե, Երուսաղեմ, 1930։

Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, բնագիրը ձեռագրական այլընթերցվածներով, թարգմանությամբ, առաջաբանով և ծանոթագրություններով ի ձեռն պրոֆ. դ-ր Մ. Աբեղյանի, Երևան, 1941, 1962։

Կորյուն, Վարք Մաշտոցի, քննական բնագիրը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Ն. Ակինյանի, «Հանդես ամսօրյա», 1949, էջ 171—320։

---

2 *Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, Երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968, էջ 178։*

Корюн, Житие Маштоца, перевод Ш. В. Смбатяна и К. А. Мелик-Оганджаняна, предисловие К. А. Мелик-Оганджаняна, комментарий Ш. В. Смбатяна, Ереван, 1962.

«Corium's Lebensbeschreibung des hl. Mesrop». Aus dem armenischen Urtexte zum ersten Male übersetzt und auz armenischen Schriftstellern erläutert von Dr. B. Welte. Tubingen, 1841.

Corium, Biographie du bienheureux et saint docteur Mesrop, trad. pour la première fois en français par Jean-Raphael Emine. V. Langlois, Collection des historiens anciens et modèrnes de l'Arménie, t. II, Paris, 1869.

Coriun, The Life of Maschtots, Translated by Bedros Norechad. New-York, 1964.

Հարությունյանց Ի., Հայոց գիրը, Թիֆլիս, 1892։

Նարայր Բյուզանդացի, Կորիւն վարդապետ և նորին թարգմանութիւնք, Տըփղիս, 1900։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ Երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։

Անանյան Հր., Հայոց գրերը, հտ. I, Երևան, 1968։

Müller F., Lazar Pharpetshi und Koriun, «Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes», 5(1891), *Հայերեն թարգմանությունը՝ «Հանդես ամսօրյա», 1891։*

Bardenhewer O., Geschichte des altkirchlichen Literatur, V. Freibur Br. 1932.

Ա. ՏԵՐ-ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ

ԱԳԱԹԱՆԳԵՂՈՍ

Ագաթանգեղոսը հայ առաջին մատենագիրներից է: Նրա անունով մեզ է հասել «Պատմութիւն Ագաթանգեղեայ» խորագրով երկասիրությունը, որը դեռևս միջին դարերում համաշխարհային տարածում է ունեցել. թարգմանվել է հունարենի, արաբերենի, վրացերենի, եթովպերենի, լատիներենի, սլավոներենի և այլն:

Հնագույն ստույգ տեղեկությունը Ագաթանգեղոսի մասին հաղորդում է հինգերորդ դարի պատմիչ Ղազար Փարպեցին, որն իր Պատմության հենց առաջին տողերում խոսում է նրա գրքի բովանդակության մասին, այդ երկը անվանելով «Գիրք Գրիգորիսի»: Նույն անունով է հիշվում նաև Սեբեոսի Պատմության մեջ: Հետագայում այս գրքի մասին խոսելիս մատենագիրները այլևս չեն հիշում «Գրիգորիսի գիրք» անունը, այլ պարզապես կոչում են «Ագաթանգեղոս» և այդ անունը ստուգաբանում հունարենով՝ «բարի հրեշտակ»:

Ագաթանգեղոսի Պատմությունը հայ մատենագրության անդրանիկ երկերից է, և առաջինը, որ կոչվում է «Պատմութիւն հայոց»: Մեծ է նրա պատմական արժեքը իբրև III դարի և IV դարի սկզբի հայոց պատմության կարևորագույն աղբյուրի և թեպետ լի է վկայաբանական ու վիպական տարրերով, այսուհանդերձ, պատմական ստույգ փաստերը նրանում կարևոր տեղ են գրավում: Ագաթանգեղոսի Պատմությունն ընդգրկում է այն դարաշրջանը, երբ Հայաստանում Արշակունյաց թագավորությունը ժառանգական էր դարձել (Վաղարշ Երկրորդի (186—198) թագավորությունից հետո), Հայաստանը պայքարում էր Սասանյան Պարսկաստանի ոտնձգությունների դեմ, և, վերջապես, Տրդատ Երրորդ թագավորը (287—330) կարողանում է երկրում ուժեղ իշխանություն հաստատել ու ամրապնդել հայ պետականությունը:

Գրքի բովանդակությունը հետևյալն է:

Հայոց Արշակունի թագավորները համառ պայքար էին մղում Սասանյան Պարսկաստանի դավերի և ներխուժման դեմ: Սասանյան Արտաշիրը սպանում է պարթև Արտավան Երրորդ թագավորին և ինքը գահակալում: Հայոց Խոսրով թագավորը երկար տարիներ հաղթական պատերազմներ է վարում Արտաշիրի դեմ: Վերջինս որոշում է դավադրությամբ սպանել Խոսրովին. Հայաստան է ուղարկում պարթև Անակին, որը մտերմություն կեղծելով Խոսրովի հետ, որսի ժամանակ սպանում է նրան: Ջայրացած հայ նախարարները բնաջնջում են Անակի տոհմը, իսկ Արտաշիրը տիրում է Հայաստանին և կոտորում Խոսրովի սերունդը: Նրանցից ազատվում են երկու մանկիկ՝ Խոսրովի որդի Տրդատը և Անակի որդի Գրիգորը, որոնց փախցնում են հռոմեական կողմերը: Տրդատը մեծանալով՝ հռոմեացիների օգնությամբ տիրում է հայրենի գահին, իսկ Գրիգորը կեսարիայում քրիստոնեական կրթություն ստանալով, որոշում է քավել իր հոր՝ Անակի մեղքը և ծառայության է մտնում Տրդատի մոտ:

Հայաստանում Գրիգորը սկսում է քրիստոնեություն քարոզել, որի համար նա կոչվել է Լուսավորիչ: Տրդատ թագավորը չկարողանալով նրան նոր կրոնից հրաժարեցնել, երկար տանջանքների ենթարկելուց հետո գցել է տալիս Արտաշատի Խորվիրապը:

Այդ ժամանակ արևմտյան կողմերից Մեծ Հայք են գալիս հալածված քրիստոնյա կույսեր և ապաստանում հայոց մայրաքաղաք Վաղարշապատի մերձակա այգեստանների հնձաններում: Հայոց արքա Տրդատ Արշակունին լսելով Հռիփսիմե կույսի գեղեցկության մասին, ցանկանում է կնության առնել նրան:

Խստակրոն կույսը մերժում է հեթանոս արքային: Կույսին բռնությամբ տանում են պալատ: Հռիփսիմեն, հոգով զորացած, դիմադրում է քաջարի Տրդատին և փախչելով ապարանքից նորից ապաստանում է հնձանում: Ջայրացած թագավորի հրամանով նահատակվում են գեղեցկուհի Հռիփսիմեն և մյուս բոլոր կույսերը:

Այսուհանդերձ Հռիփսիմեի դիմադրությունը և մահը խիստ ազդել էին Տրդատի վրա: Դառնացած արքան գնում է որսի՝ իր վիշտը թեթևացնելու: Բայց պատուհասվում է, կառքից վայր է ընկնում և խոզի կերպարանք ստանում:

Խոզ դարձած արքային կարողանում է բուժել միայն Խորվիրապից հանված Գրիգորը։ Տրդատը քրիստոնեություն է ընդունում և Գրիգորին կարգում հայոց քահանայապետ։

Ագաթանգեղոսի Պատմությունը հատուկ նպատակով է գրված։ Դա հայ եկեղեցական դասի ձգտումներն արտահայտող առաջին գրական կարևոր երկն է, որը գաղափարական զենք էր հայ եկեղեցու ձեռքին օտար ազդեցության դեմ, շեշտելով հայ եկեղեցու անկախությունը թե՛ հույներից, թե՛ ասորիներից։ «Ամեն ինչ այս գրքի մեջ,— գրում է Մ. Աբեղյանը,— դիմում է գլխավորապես այս նպատակին։ Նույնիսկ այն, որ դրա մեջ ուժեղ կերպով գծագրված է հսկայազոր Տրդատ թագավորի պատկերը, այդ էլ ծառայում է նույն նպատակին, եկեղեցականը փառավորելուն»[1]։

Ագաթանգեղոսի Պատմությունը կարևոր աղբյուր է նաև հայ հեթանոսական կրոնի ուսումնասիրման համար։ Այստեղ պատմվում է, թե ինչպես հայոց քահանայապետ Գրիգոր Լուսավորիչը շրջելով հայկական գավառները, հեթանոսական տաճարների բագիններն քանդելով վերածում է քրիստոնեական տաճարների։

Քրիստոնեական ուսմունքը ամբողջ երկրում տարածելուց հետո Գրիգորը քաշվել էր Դարանաղյաց գավառի Մանյա այրք լեռը ճգնելու, բայց ահա Հայոց Տրդատ արքան պատրաստվում է այցելության գնալ Հռոմի Կոստանդիանոս կայսրին։ Արքայի և բազմամարդ պատվիրակության հետ Գրիգոր Լուսավորիչը գնում է Հռոմ, վերադարձից հետո նորից առանձնանում՝ մինչև իր մահը։

Այս ամբողջ նյութը մեզ հասած հայերեն բնագրում հինգ հատվածների մեջ է բաժանված (բացի առաջաբանից). 1. Խոսրով և Տրդատ, 2. Գրիգորի վկայաբանությունը, 3. Հռիփսիմյանց վկայաբանությունը, 4. Քարոզ և տեսիլ Գրիգորի, 5. Դարձ Հայոց աշխարհի։

Ագաթանգեղոսի Պատմությունը գրված է տարբեր աղբյուրներից քաղված նյութերից։ Ինքնուրույն է Գրիգորի վարդապետությունը, որը Աստվածաշնչի նյութի յուրահատուկ ամփոփումն է։ Պատմության մեջ իրական-պատմականը և առասպելականը միահյուսված են։ Պատմական արժեքի տեսակետից կարևոր է հատկապես հայոց դարձի պատմությունը. այստեղ արժեքավոր տեղեկություններ կան հին հայ դիցաբանության, նախարարությունների, Հայաստանի տեղագրության և այլնի վերաբերյալ։

1 Մ. Աբեղյան, Երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968, էջ 187։

Ագաթանգեղոսի պատմությունը ունի նաև գրական արժեք։ Գունագեղ և վիպական տարրերով հարուստ է Խոսրովի ու մանավանդ Տրդատ Արշակունու կերպարների նկարագրությունը, ուր հեղինակը նշում է, որ օգտվել է վիպական զրույցներից («Ի բանս կարգի առակաց»)։

«Իսկ Տրդատ արքան իր թագավորության ամբողջ ժամանակներում ավերում էր, քանդում պարսից երկիրն ու Ասորեստանը, ավերում էր և ուժեղ հարվածներ հասցնում։ Սրա համար էր որ պատշաճեցին առակաց կարգի այն խոսքերը, թե՝ «ինչպես սեգ Տրդատը, որն իր համարձակությամբ ավերեց գետերի թումբերը և իր հանդգնությամբ ցամաքեցրեց ծովերի հորձանքը» [«իբրև զսէգն Տրդատ, որ սիգալովն աւերեաց զթումբս գետոց և ցամաքեցոյց իսկ ի սիգալն իւրում զյորձանս ծովուց»], վասնզի իրոք սեգ էր հանդերձանքով և մեծ ուժով, հարստությամբ, պինդ ոսկորներով և հաղթ մարմնով, քաջ էր և կատաղի պատերազմող, բարձր ու լայն հասակով։ Իր կյանքի բոլոր տարիներին նա պատերազմել էր և մարտերում հաղթություն ձեռք բերել։ Քաջության պարծանքի մեծ անուն ստացավ և հոյակապ փառավոր հաղթանակներ տարավ ամբողջ երկրում, Ասորոց կողմերից բազում ավար առավ և անխընա կողոպտեց նրանց։ Սրով կոտորեց պարսից զորքը և հսկայական ավար վերցրեց, առաջնորդեց հունաց այրուձին և նրանց ձեռքը հանձնեց թշնամիների բանակները, հոներից շատ զորք վերցրեց մեծ ուժով և գերեվարեց պարսից կողմերը»[1]։

Գեղարվեստական պատկերների մի գեղեցիկ նմուշ է Գրիգորի գիշերային տեսիլքը, որ նրան հայտնվում է նոր տաճարների կառուցման մասին։ Ահա մի պատկեր այդ նկարագրությունից.

«Եվ ես նայելով տեսա երկնքի հաստատությունը բացված և նրա վրայի ջրերը նույն ձևով ճեղքված, ձորերի ու լեռների կատարների նման այս և այն կողմ բաժանված դիզված էին աչքի տեսողության համար անբավ ու անկշռելի։ Իսկ լույսը հոսելով վերուստ ի վայր մինչև երկիր էր հասնում և լույսի մեջ տեսա մարդկային կերպարանքով լուսեղեն երկինք անչափ զորք՝ թևերը կրակի նման։ Մանրամասն փոշու հյուլեի նմանությամբ, որն արեգակնակեզ գարնան ժամանակ պատուհանների կամ երդիկների լուսանցույցի վրա խաղում է շողերի մեջ, նույնպես և լուսեղեն զորքը լցրեց ամբողջ երկիրը և իջնող լույսը առաջը ցցվեց զորքի հետ մեկտեղ» (734)։

1 «Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», հատված 123։

Պատմությանը գեղարվեստական արժեք են տալիս հատկապես տրամախոսությունները, կենդանի ու աշխույժ պատկերները, ոճն ու վիպական զրույցները։

Ագաթանգեղոսի Պատմության գիտական ուսումնասիրությունը սկիզբ առավ XVIII դարում, երբ լույս տեսան նրա հունարեն թարգմանությունը և լատիներեն խմբագրությունը։

Հայկական բնագրի առաջին քննական հրատարակությունը (1835, Վենետիկ), ինչպես նաև հայագիտության մեջ քննական մտքի ներթափանցումը հիմք դրձան Պատմության մասին առանձին ուսումնասիրությունների երևան գալուն։

Պատմության վերաբերյալ հիմնական վիճելի կետերն են եղել անցյալ դարում և այժմ՝ նախնական խմբագրության հեղինակի ու ժամանակի, ինչպես նաև նրա և հունարեն ու այլ լեզուներով եղած թարգմանությունների փոխհարաբերությունների, Պատմության բնագրի տարբեր մասերի (առաջաբան և այլն) էության ու աղբյուրների հարցերը, Ագաթանգեղոսի ու Կորյունի և այլ հեղինակների փոխհարաբերության խնդիրները։ Այս բոլոր հարցերի մասին արժեքավոր ուսումնասիրություններ են գրել Վ. Լանգլուան, Ա. Գուտշմիդտը, Հ. Տաշյանը, Բ. Սարգիսյանը, Գ. Տեր-Մկրտչյանը, Նորայր Բյուզանդացին և շատ ուրիշներ, որոնց եզրակացությունները հիմնականում հանգում են հետևյալին։ V դ. կեսերին IV դարից գոյություն ունեցող տարբեր աղբյուրներից, հայ մատենագրի ձեռքով, շարադրվել է Գրիգորիսի գիրքը, որը տեսել ու նկարագրել են Ղազար Փարպեցին և ուրիշներ։ Հնարավոր է, որ Ագաթանգեղոսի Պատմությունը բացի հայկականից ունեցել է նաև հունալեզու աղբյուրներ։

Ագաթանգեղոսի Պատմության տարածման հարցում վճռական նշանակություն է ունեցել նրա հունարեն թարգմանությունը, քանի որ ինչպես վերջնականապես հաստատվել է, նրա միջոցով են առաջացել այլալեզու գրեթե բոլոր խմբագրությունները։

X դարում Սիմեոն Մետափրաստեսը Ագաթանգեղոսի գրքի ամփոփ շարադրանքը մտցրեց իր կազմած հունարեն «Վարք սրբոցի» մեջ։ Ագաթանգեղոսի հունարեն խմբագրությունը և նրա Մետափրաստյան համառոտ տարբերակը տարածվել են միջնադարյան քրիստոնյա աշխարհում։ Հունարենից է կատարված լատիներեն համառոտ խմբագրությունը։ Մետափրաստյան տարբերակը ունեցել է վրացերեն և սլավոներեն թարգմանություններ։ Կա նաև

մի վրացերեն պատառիկ, որ ուղղակի հայերեն Ագաթանգեղոսից է թարգմանված։

Սակայն հունարեն խմբագրությունը ամենից ավելի արաբերեն թարգմանություններ է ունեցել, որոնցից է վերջերս հայտնի դարձած ամբողջական թարգմանությունը։ Այստեղ չկա Արտաշիրի ապստամբության վերաբերյալ հատվածը, որը գտնում ենք միայն հունականի մեջ։ Սա ոչ միայն վկայում է, որ արաբերեն Ագաթանգեղոսը հունականի մի հին օրինակի թարգմանություն է, այլև օգնում է մի անգամ ևս աներկբայորեն շեշտելու, որ հունարեն Ագաթանգեղոսը նախապես այդ հատվածը չի ունեցել։

Եթե արաբերեն խմբագրությունները հայերեն Ագաթանգեղոսին առնչվում են հունարեն թարգմանության (գուցե նաև ղպտերեն մեզ չհասած թարգմանության) միջոցով, ապա իրենց հերթին հիմք են դարձել եթովպերեն (հաբեշերեն) թարգմանության համար։ Մեր դարի սկզբին Լիսաբոնում, XV դարի ձեռագրի հիման վրա, լույս տեսավ Ագաթանգեղոսի համառոտությունը՝ եթովպերեն։

Այսպիսով, Ագաթանգեղոսի մեզ հասած հայերեն բնագիրը և նրանից կատարված թարգմանություններն ու համառոտությունները կարելի է հետևյալ ձևով դասավորել.

1. Մեզ հասած հայերեն բնագիրը շարադրվել է V դարի կեսերին։

2. Մոտավորապես VI դ. վերջին կատարվել է Ագաթանգեղոսի հունարեն թարգմանությունը, որին հետագայում կցվել է Արտաշիրի ապստամբությունը պատմող առաջաբանը։ Այս բոլորը Սիմեոն Մետափրաստեսը ամփոփել է X դարում իր համառոտ խմբագրության մեջ, որը թարգմանվել է վրացերենի և սլավոներենի։ Հունարեն Ագաթանգեղոսից է կատարվել լատիներեն համառոտ թարգմանությունը։

3. Հունարենից, մոտավորապես IX—X դարերում, թարգմանվել է արաբերենի։ Վերջինիս հետ սերտ աղերս ունի եթովպերեն (հաբեշերեն) համառոտ խմբագրությունը։

Այս բոլոր ընդարձակ և համառոտ խմբագրությունները կազմում են Ագաթանգեղոսի երկի մինչև այժմ հայտնի բնագրերի մի ուրույն խումբ, որի հիմքը մեզ հայտնի հայերենն է։ Կա նաև խմբագրությունների մի ուրիշ խումբ, որի հայերեն բնագիրը դեռ չի հայտնաբերված։ Այս խումբը բանասիրության մեջ հայտնի է «Վարք» անվամբ։

Ն. Մառի կողմից ձեռագրերից մեկում (X դ.) արաբերեն խմբ-

բագրության (արաբերեն Վարքի) հայտնաբերումը և ուսումնասիրությունը պարզեց, որ արաբերենը պետք է թարգմանված լինի հունարենից, որն իր հերթին հայերեն մի այլ բնագիր է ունեցել։ Այսպիսով՝ V դարում գոյություն են ունեցել Ագաթանգեղոսի երկի հայերեն երկու խմբագրություններ։

Այդ խմբագրությունները հայ եկեղեցու երկու հոսանքների կողմից են առաջ քաշվել։ Եթե մեզ հայտնի հայերեն Ագաթանգեղոսը հունասեր կամ արևմտյան (Լուսավորչի տան) հոսանքի ներկայացուցիչների խմբագրածն է, ապա նախորդող Վարքը ասորասեր (հարավային) հոսանքի եկեղեցականների առաջ քաշած խմբագրությունն է, որը տարբեր պատճառներով ժամանակի ընթացքում մոռացության է տրվել և նրա փոխարեն ասպարեզում մնացել է միայն պաշտոնական մեկ խմբագրություն։

Սակայն անհրաժեշտ է հատկապես շեշտել, որ Ագաթանգեղոսի երկու խումբ կազմող բազմալեզու խմբագրությունները հիմնականում նույն նյութն են պատմում։ Նրանք ներկայացնում են Հայաստանի պատմությունը III դարում և IV դարի սկզբին։

Ագաթանգեղոսի Հայոց պատմությունից մեզ հասել են 30-ի մոտ ձեռագրեր, որոնց 20-ից ավելին գտնվում են Երևանի Մաշտոցյան մատենադարանում։ Մեզ հայտնի հնագույն ձեռագիրը Վիեննայի Մխիթարյան մատենադարանի կրկնագիրն է[3], որը ըստ Տաշյանի IX դարի գրչագիր պետք է լինի։ Այս երկաթագիր ձեռագիրը ունի հատվածներ առաջաբանից և հասնում է մինչև Վարդապետությունը, սակայն վերջին պատմական մասը (Հայոց դարձը) բոլորովին չունի։

Երևանի Մաշտոցյան մատենադարանում կան Ագաթանգեղոսի XIII դարի մի քանի գրչագրեր։ Բացառիկ արժեք ունի Փարիզի 1254 թ. ձեռագիրը։

(1) Ագաթանգեղոսի Պատմությունը առաջին անգամ տպագրվեց Կ. Պոլսում 1709 թ.։ Սրա և մի անթվական ձեռագրի հիման վրա լույս է տեսել Ագաթանգեղոսի երկրորդ տպագրությունը դարձյալ Կ. Պոլսում։ Վենետիկի 1835 թ. հրատարակությունը առաջինն էր, որ կատարվել է մի քանի ձեռագրերի համեմատությամբ։ Ագաթանգեղոսի հաջորդ հրատարակությունները (Վենետիկ և Տփղիս) սրա արտատպություններն են։

3 «Հուշարձան», գրական ժողովածու, Վիեննա, 1911, էջ 67—160։

(1) Ագաթանգեղոսի քննական բնագիրը լույս տեսավ 1909 թ., պատրաստված Գ. Տեր-Մկրտչյանի և Ս. Կանայանցի ձեռքով։ Վաղարշապատի մատենադարանի 12 ամբողջական գրչագիր և ճառընտիրներում գտնվող բազմաթիվ հատվածներ համեմատվել են և ստացվել է մի համահավաք բնագիր, որը մեծ քայլ է Ագաթանգեղոսի նախնական բնագիրը վերականգնելու համար։ Ժամբախտաբար հրատարակիչները իրենց տրամադրության տակ չեն ունեցել այլ վայրերում գտնվող ձեռագրեր և մանավանդ Վիեննայի կրկնագիրը։ Այս վերջինը լույս տեսավ երկու տարի հետո Գ. Գալեմքյարյանի ջանքերով, հնարավորություն տալով լրացնել այն պակասը, որ կար քննական հրատարակության մեջ։

Բացի միջնադարում կատարված բազմաթիվ թարգմանություններից, Ագաթանգեղոսի Պատմությունը անցյալ դարում գրաբար բնագրից թարգմանվել է իտալերենի ու ֆրանսերենի։ Իտալերեն թարգմանությունը կատարել են Վենետիկի Մխիթարյան հայրերը, զանց առնելով Վարդապետությունը։ Ֆրանսերեն թարգմանությունը կատարել է Վ. Լանգլուան, դարձյալ Վենետիկի Մխիթարյանների օժանդակությամբ։ Սակայն, ինչպես նշված է առաջաբանում, ոչ միայն չի թարգմանված Վարդապետությունը, այլև բուն Պատմության մեջ կրոնական բովանդակություն ունեցող շատ հատվածներ կրճատվել են։

Ագաթանգեղոսի հայերեն բնագրի լեզուն (ամբողջությամբ վերցրած) դասական կամ ոսկեդարյան գրաբար է, այսինքն պատկանում է այն գրքերի թվին, որոնք գրված են մինչև 460 թվականը։

Ագաթանգեղոսի Պատմությունը առաջինն է այն երկար շարքի մեջ (Ագաթանգեղոս—Փավստոս Բյուզանդ—Եղիշե—Ղազար Փարպեցի—Սեբեոս—Ղևոնդ և այլն), ուր ամեն մի նոր պատմիչ շարունակում է մոտավորապես այն տեղից, որտեղ կանգ էր առել իր նախորդը։

(4) Ագաթանգեղոսի «Հայոց պատմության» ուսումնասիրությունը դեռ ավարտված չէ։ Այս ասպարեզում նոր խոսք կարելի է ասել հիմք ընդունելով նրա բազմալեզու նորանոր խմբագրությունները, որոնք ժամանակ առ ժամանակ հայտնաբերվում են աշխարհի տարբեր ձեռագրատներում։

«Ագաթանգեղայ Պատմութիւն Հայոց», աշխ. Գ. Տեր-Մկրտչյան և Ստ. Կանայանց, Էջմիածին—Տփղիս, 1909։

«Ագաթանգեղոսի արաբական նոր խմբագրությունը», աշխ. Ա. Տեր-Ղևոնդյան, Երևան, 1968։

«Agathangelus und die Akten Gregors von Armenien», neu heraus-geg. von P. de Lagarde, Göttingen, 1887.

Марр Н., Крещение армян, грузин, абхазов и аланов святым Григорием (арабская версия), СПб, 1905.

Garitte G., Documents pour l'étude du livre d'Agathange, Vatican, 1946.

Garitte G., Une vie inédite de st. Grégoire d'Arménie, Analecta Bollandiana t. 83, Bruxelles, 1965.

Esbroeck M. van, Un nouveau témoin du livre d'Agathange «Revue des Etudes Arméniennes», t. VIII, 1971.

Սարգիսյան Բ., Ագաթանգեղոս և յուր բազմադարյան գաղտնիքը, Վենետիկ, 1890։

Տաշյան Հ., Ագաթանգեղոս առ Գէորգայ ասորի եպիսկոպոսին և ուսումնասիրութիւն Ագաթանգեղայ գրոց, Վիեննա, 1891։

Տեր-Մկրտչյան Գ., Ագաթանգեղոսի աղբյուրներից։ Հիշատակ դատակնքաց Գորիա և Շմոնի վկայից, որ վկայեցին յՈւռհա, Վաղարշապատ, 1896։

Մելիք-Օհանջանյան Կ. Ա., Ագաթանգեղոսի բանահյուսական աղբյուրների հարցի շուրջը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1964, № 4։

Gutschmidt A., Agathangelos, «Zeitschrift der deutschen morgen ländischen Gesellschaft», Bd. 31, 1877.

Ա. ՏԵՐ-ՂԵՎՈՆԴՅԱՆ
(պատմական գիտությունների թեկնածու)

ՓԱՎՍՏՈՍ ԲՈՒԶԱՆԴ

Փավստոս Բուզանդը V դարի հայ պատմագրության ամենանշանավոր դեմքերից մեկն է։ Նա թողել է միայն մի երկ՝ «Բուզանդարան պատմութիւնք» կամ, որ ավելի ճիշտ է՝ «Պատմութիւն Հայոց»։ Այս վերջին խորագրով է ծանոթ նրա գիրքը V դարի պատմիչ Ղազար Փարպեցուն։

Փարպեցին, ներկայացնելով իր նախորդներին, Փավստոսին համարում է Ագաթանգեղոսից հետո երկրորդ հեղինակը։

«երկրորդ գիրքն սկսելով՝ պատմում է շարունակելով առաջին գիրքը՝ Հայոց աշխարհի բարի և չար բազմափոփոխ գործերը, այսինքն՝ սուրբ և պիղծ մարդկանց վարքն ու գործերը պատերազմների և խաղաղության ժամանակ։ Այս բոլորը պատմում է Բյուզանդացի Փաստոս անունով մեկը, մինչև Տիրանի թոռ Պապի որդի Արշակի թագավորությունը, որի թագավորության ժամանակ Հայոց աշխարհը բաժանվելով՝ հին շորի նման պատռվեց ծվենի։ Այստեղ վերջացնելով իր պատմության խոսքը՝ դադարեցրեց»[1]։

Բուզանդի Պատմությունն ընդգրկում է շուրջ կես դար՝ խոսրով Կոտակի թագավորությունից (330—338) մինչև Հայաստանի բաժանումը՝ 387 թ.։

Դա մի բարդ շրջան էր հայոց պատմության մեջ, քաղաքական ծանր ու սուր պայքարով հագեցած և դրամատիկ իրադարձություններով հարուստ։

Խոսրով Կոտակի հոր՝ Տրդատ Մեծի կողմից քրիստոնեությունը ճանաչվեց իբրև պետական կրոն։ Քրիստոնեության մուտքը Հայաստան և դրա հետ կապված իրական դեպքերն ու ֆանտաստիկ ղրույցները ամփոփվեցին Ագաթանգեղոսի Պատմության մեջ, իսկ

1 ***«Ղազարայ Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան», աշխատութեամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան և Ստ. Մալխասեան, Տփղիս, 1904, էջ 1։***

դրանից հետո տեղի ունեցած իրադարձությունների մասին մեզ տեղեկացնում է Բուզանդի երկը։

Երբ Պարսկաստանում Արշակունյաց հարստությունն իր տեղը զիջեց Սասանյաններին, հայոց Արշակունիները մենակ մնացին իրենց դիմաստիական թշնամիների դեմ, որոնք չէին հանդուրժում ինչ կապվում էր Արշակունիների հետ, իսկ երբ քրիստոնեությունը մուտք գործեց Հայաստան, և ապա դարձավ պետական կրոն, դրությունը շատ ավելի բարդացավ։ Երիտասարդ քրիստոնյա երկիրը սկսեց ապրել զրադաշտական մեծ աշխարհի հետ վտանգավոր հարևանությամբ։ Բայց ոչ միայն այդ։ Եկեղեցին ներխուժեց երկրի քաղաքական կյանք, և դրանով էլ պայմանավորվեցին հետագա շատ իրադարձություններ։ Սկսվեց անզիջում պայքար պետության և եկեղեցու միջև, որ ուղեկցվում էր նախարարական իշխանությունների և պետության միջև եղած հակամարտությամբ։ Միտարը ու միակամ չէր և ինքը՝ եկեղեցին, որտեղ բախվում էին հունական և ասորական եկեղեցիների կողմից հովանավորվող ուժեր և Աղբիանոսի կրոնական բարձրագույն իշխանության հավակնորդ տունը, որ բնիկ էր և ուներ հին քրմական ծագում։

Այդ պայքարը և արտաքին քաղաքական ծանր հանգամանքները, ֆեոդալական տնտեսակարգի հողի վրա, թուլացրին երկրի դիմադրողականությունը, և վերջապես բյուզանդական և պարսից իշխանությունները 387 թվականին համաձայնության եկան հայոց երկիրը բաժանելու։ Դա անբուժելի հարված էր հայոց պետականությանը։

Այս ամենը մենք տեղեկանում ենք Բուզանդի երկից։

Ո՞վ է Փավստոսը և ո՞ր դարի հեղինակ, ի՞նչ լեզվով է գրվել նրա Պատմությունը, մեզ հասել է լրի՞վ, թե՞ մասամբ, և վերջապես՝ ի՞նչ բնույթ ունի այն։

Մատենագրական ոչ մի տեղեկություն նրա անձնավորության մասին չի պահպանված, բացի երեք անորոշ և մութ ակնարկներից։

Բուզանդի երկում եղած «զմերոյ տոհմի ազգի իշխանն Սահառունեաց» արտահայտությունից կարելի է եզրակացնել, որ ինքը Սահառունյաց տոհմից է։

Գրքի առաջին մասը (երրորդ դպրություն) ավարտվում է մի հիշատակագրությամբ. «Կատարեցաւ երրորդ դարք քասն և մի պատմութեանց դպրութիւնք ժամանակագիր կանոնք Փաւստեայ Բիւզանդեայ մեծի պատմագրի, որ էր ժամանակագիր Յունաց» [«Ավարտվեց երրորդ մասը, քսանմեկ գլուխ պատմություններ

Փավստոս Բուզանդ մեծ ժամանակագիր պատմագրի, որ Հունաց ժամանակագիր էր»][2]։

Այնուհետև՝ վերջին մասի (վեցերորդ դպրության) ցանկն ավարտվում է այսպիսի տողերով. «Ստորոտ ամենայն պատմութեանց յաղագս իմ տեղեկութեան, որք մի անգամ զմատեանս ընթեռնոյք, տունք տասն՝ համարական թուոք». [«Վերջ բոլոր պատմությունների։ Այս գիրքը կարդացողներիդ համար տասը համարված տուն տեղեկություն իմ մասին»] (էջ 297)։

Սակայն բանասերներն իրավամբ ընդունում են, որ առաջին արտահայտությունը աղճատված է. զմերոյ տոհմի ազգի բառերի փոխարեն պետք է լինի ինչ-որ նմանահունչ անուն։ Երկրորդը հետագա որևէ գրչի հիշատակագրություն է։ Իսկ երրորդի մեջ եղած խոստումը, ըստ որի հեղինակը տասը տան կամ գլուխների մեջ պետք է իր կենսագրությունը շարադրեր, մնացել է անկատար, կամ չի հասել մեզ։ Այն չի եղել նաև Փավստոսի Պատմության Ղազար Փարպեցուն ծանոթ օրինակում։

Մատենագրության մեջ կամ ժողովրդական ավանդություններում ուրիշ ոչ մի խոսք կամ զրույց չի պահպանվել Բուզանդի մասին, և հենց V դարից նրա շուրջն ստեղծվել է առեղծված և խորհրդավորություն։

Այդ լուծությունը առաջինը փորձել է բացատրել Ղազար Փարպեցին։ Ումանք նրա երկի մեջ որոշ տեղերում տեսնելով անհարմար և անպատշաճ բաներ, գրում է Փարպեցին, հարմար գտան լռել, որովհետև նա Բյուզանդիայում էր ուսել կամ բյուզանդացի ուսյալ էր. «ոմանք նրա շարադրածի մեջ տեղ-տեղ անհարմար բաներ նկատեցին և Ագաթանգեղոս կոչված առաջին գրքի նման ճշմարիտ չհամարեցին, բայց վախենալով հարկադրվեցին այդպիսի անպատշաճ շարադրանքը չվերացրել Բյուզանդիայում ուսած մարդու»[3]։

Ղազար Փարպեցին չի ուզում հավատալ, որ Բյուզանդիայում կրթված անձնավորությունը կարող էր այդքան «անպատշաճ» բաներ գրել. «Ուստի այն գործն իմ տկարամտությանն անհավատալի երևալով,— եզրակացնում է Փարպեցին,— ասում եմ, միգուցե մի ուրիշ հանդուգն և տգետ մարդ լրբաբար գրեց խելքին փչածը, և կամ մեկը հարմարը չկարողանալով գրել, այլակերպելով վնասեց, և Փավստոսի անունով՝ իր սխալները կամեցավ ծածկել» (էջ 4)։

2 Փավստոս Բուզանդ, Պատմություն Հայոց, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրություններն ակադեմիկոս Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1968, էջ 113։

3 Ղազար Փարպեցի, նույն տեղում, էջ 3։

Պատմության հեղինակն ամենայն հավանականությամբ պատրաստվել է Փավստոս Բուզանդ անվան տակ, բայց ոչ թե սխալները ծածկելու («սխալանս համարեցաւ ծածկել»), այլ իր պատմությունն ավելի ազդեցիկ և հավաստի դարձնելու համար։

Բուզանդի մեզ հասած Պատմությունն սկսվում է երրորդ դպրությամբ և վերջանում վեցերորդով։ Եղե՞լ են առաջին և երկրորդ դպրությունները, թե՞ ոչ, այսինքն՝ նրա Պատմությունը ունեցել է վե՞ց, թե՞ չորս դպրություն մինչև այժմ պարզված չէ. առաջին երկու դպրությունները չկային նաև Փարպեցու ժամանակ։

Շատ անսովոր է Բուզանդի երկը։ Այնտեղ չկա V դ. հայ պատմագրությանը հատուկ կրքոտ, բայց զուսպ պատում, դեպքերի ժամանակագրություն ու շարադրանքի հետևողականություն։ Հաճախ Պատմության մեջ կարելի է տեսնել բաց նկարագրություններ ու տեսարաններ, արտահայտությունների անսեթևեթ ազատություն և միաժամանակ զուտ հայկական գեղեցիկ լեզու, պատկերավոր ու հնչեղ։ Հեղինակը կարծես ոչ թե պատմում է, այլ վիպում, հաճախ մոռացկոտ ու անփույթ նյութի ու թեմաների տեղակայման մեջ։ Նրա մոտ միախառնվում են իրականը և հրաշապատումը, զրույցն ու պատմական եղելությունը, չկա ոչ մի ժամանակագրություն։ Նա չի դրսևորում պատմագետի քննախույզ միտք, ինչպես Խորենացին և ոչ էլ՝ պատճառականության նուրբ զգացում, ինչպես Եղիշեն, բայց և ունի նույնքան անսքող նպատակայնություն, ինչպես Ագաթանգեղոսը, ինչպես առհասարակ V դարի հայ պատմիչները։

Փավստոս Բուզանդը հենվում է պատմական աղբյուրների ու զրույցների վրա, արտահայտելով ժողովրդին բնորոշ իմաստուն և միաժամանակ պարզունակ մտածողություն, ազգային հոգեբանություն։ Նրա երկն իր ամբողջության մեջ վիպական, դրամատիկ և պատմողական տարրերի մի տեսակ միահյուսում է, և բանասերները հաճախ նրա Պատմությունը համարել են վիպասանություն։

Բուզանդի Պատմությունը անփոխարինելի աղբյուր է IV դարի հայոց ներքին կյանքի, ավատական իշխանությունների, պետության, նախարարական տների և եկեղեցու հարաբերությունների, գործիչների վարքագծի, կենցաղի վերաբերյալ տեղեկություններով։ Ոչ մի պատմական աղբյուր այնպես լավ չի պատկերում չորրորդ դարի հայոց աշխարհը, որքան Բուզանդը։

Բուզանդն անփոխարինելի աղբյուր է ոչ միայն պատմաբանի, այլև բանագետի համար։ Նախաքրիստոնեական շրջանի հայ բա-

նահյուսության առանձին հատվածներ մեզ ավանդել է Խորենացին, իսկ հետքրիստոնեական շրջանի, մինչև V դարը, ժողովրդական բանահյուսության հետ մեր ծանոթությամբ պարտական ենք Փավստոս Բուզանդին։

Բանահյուսական նյութերին Խորենացու և Բուզանդի մոտեցումները բոլորովին այլ են։ Խորենացին տարբերում է ժողովրդականը պատմական աղբյուրներից, բայց նրանց մեջ պատմության արձագանքներ է նշմարում, գտնելով, որ առասպելները «զճշմարտութիւնն այլաբանաբար յինքեանս ունին թագուցեալ» [«իրենց մեջ թաքցնում են ճշմարտությունը այլաբանորեն»], փորձում է բացահայտել թաքցրած ճշմարտությունը, և ուր պակասում են ուղղակի աղբյուրները, դիցաբանական առասպելներից ու վեպերից պատմություն է քաղում։ Այդ պատճառով էլ նա վիպական երգերը հաճախ բերում է բառացի։ Իսկ Բուզանդը բանահյուսությունից օգտվում է այնպես, ինչպես եթե այն լիներ հավաստված աղբյուր, անխտրաբար և անքննին, նա վերքաղում է ժողովրդական վեպը և պատմություն ստեղծում։ Դրանով նրա պատումը դառնում է զարմանալի անմիջական, աշխույժ ու հրապուրիչ։

Բուզանդի երկը հայոց պատմություն է և միաժամանակ՝ վիպերգություն, որ հյուսվել է հայոց թագավորների՝ Արշակունիների, Լուսավորչի տան և սպարապետների՝ Մամիկոնյանների շուրջ։ Նա կենդանի պատկերներով ներկայացնում է նրանց փոխհարաբերությունները, պարսից դեմ վարած պատերազմները, ներքին խարդավանքները և այլն, և ամեն դեպքում պաշտպանում մի գաղափար՝ միասնական պետականություն, բայց որտեղ եկեղեցին ունենա վճռական և որոշիչ դեր։

Դժվար է ասել հայ Արշակունիների նկատմամբ ինչ վերաբերմունք ունի Բուզանդը։ Թերևս այնքան էլ չի համակրում, բայց երբ նրանք վտանգի մեջ են կամ խարդավվում են հայրենի նախարարների և այլոց կողմից, անվերապահորեն կանգնում է նրանց կողմը։ Բուզանդը անվերապահ է և՛ մեղադրանքի մեջ, և՛ պաշտպանության։

Բարձրացող Լուսավորչի տան կամ եկեղեցու և Արշակունիների միջև հակասությունը Բուզանդը ներկայացրել է շատ արտահայտիչ և անսքող, իբրև պայքար խոտոր վարքով ապրող թագավորների և ազնիվ ու սրբակյաց հայրապետների միջև, որոնք ուզում են նրանց ճիշտ ճանապարհի բերել։

Թագավորների ճյուղը շարադրելիս (Խոսրով, Տիրան, Արշակ,

Պապ, Վարազդատ, Արշակ) Բուզանդը, անշուշտ, ունեցել է գրավոր աղբյուրներ, չնայած օգտվել է նաև բանավոր ավանդություններից ու զրույցներից։ Թագավորները նրա գրքում ոչ միայն պատմական դեմքեր են, այլև, կարելի է ասել, ուղղակի գրական կերպարներ՝ իրենց գործողություններով, մարդկային բնավորությամբ կենդանի և ամբողջական, իսկ Արշակ Երկրորդը կատարյալ դրամատիկ հերոս է իր մարդկային կրքերով, իր ճակատագրի ողբերգականությամբ։

Արշակ արքան երեսուն տարի հաջողությամբ պայքարում է պարսից դեմ։ Շապուհը տեսնելով, որ զենքով չի կարող հաղթել, դիմում է խաբեության. «Պարսից Շապուհ թագավորը մեծ աղաչանքով, ընծաներով ու հրովարտակներով Արշակ թագավորին իր մոտ էր կանչում, որ այնուհետև իրար մեջ սեր և խաղաղություն և մեծ բարեկամություն հաստատեն»։

Արշակը չի հավատում, բայց երբ Շապուհն ուղարկում է վարազագիր մատանիով կնքված աղ, իբրև սրբազան երդում, նա սպարապետ Վասակ Մամիկոնյանի հետ գնում է Տիզբոն։

Վհուկները, աստղահմաներն ու քավդյաները Շապուհին խորհուրդ են տալիս հայրենի հողի և ջրի միջոցով փորձել նրա հավատարմությունը։

Շապուհը հրամայում է իր խորանի հատակի կեսի վրա շաղ տալ Հայաստանից բերված հողը և ջուր ցանել, իսկ մյուս կեսը թողնել բնական հողով։ Եվ Արշակի ձեռքից բռնած դանդաղ ճեմում է խորանում։ Երբ կանգնում է հայրենի հողին, Արշակը խոսում է հպարտությամբ և հոխորտանքով, բայց երբ անցնում են պարսից հողի վրա, խեղճանում է և մեղա գալիս։

Հայրենի հողն է ուժի և կենսունակության աղբյուրը— Բուզանդի ամբողջ երկն այս գաղափարով է հագեցած։

Եկեղեցու գործիչների մասին Բուզանդը պատմում է, նկատի ունենալով ազգային և օտար վարքագրությունները և դարձյալ բանավոր ավանդություններ։ Նա հիանալի ներկայացնում է ժամանակի հոգևորականությանը, հատկապես բարձրացնում է հայ եկեղեցու նշանավոր գործիչ Ներսես Մեծին, որի կենսագրությունը հարստացնելու համար օգտվել է նաև IV դ. նշանավոր աստվածաբան Բարսեղ Կեսարացու վարքից։

Բուզանդը Ներսես Մեծին պատկերում է միայն դրական գծերով, իբրև իր դարաշրջանի բացառիկ մի անհատականության, ականավոր եկեղեցական-քաղաքական գործչի, որը երկրում ստեղծում է բազմաթիվ բարեգործական հաստատություններ, բարեկարգում վանքերն ու կուսանոցները, հիմնում դպրոցներ հունարեն և ասորերեն լեզուներով, սահմանում կենցաղավարության կանոններ։

Հոգևորականների բարքերի բազմաթիվ դրվագներ Բուզանդի պատմության մեջ ինքնուրույն և անկախ զրույցների ու մանրապատումների բնույթ ունեն։ Ահա մի փոքրիկ պատմություն Հոհան եպիսկոպոսի մասին. «Այլ էր Հոհան եպիսկոպոսը՝ նախկին Փառեն հայրապետի որդին, եթե կարելի է նրան եպիսկոպոս կոչել։ Սա մի կեղծավոր մարդ էր. մարդկանց աչքում իրեն ձևացնում էր պահեցող և կոշտ ու կոպիտ հանդերձ հագնող, մինչև անգամ ոտնաման չէր հագնում, այլ ամառը պարան էր փաթաթում, իսկ ձմեռը՝ կեմ։ Բայց չափից դուրս ընկղմված էր ագահության մեջ. աստծու ահն էլ մոռացել էր ագահության պատճառով այն աստիճան, որ անվայել ու անհավատալի բաներ էր անում։

Մի անգամ այնպես պատահեց, որ նա ճանապարհ գնաց. նրստել էր գրաստի վրա ու գալիս էր. նրան պատահեց մի անծանոթ աշխարհական մարդ, հասակով պատանի՝ ձի հեծած, մեջքին սուր կապած, գոտուց թուր կախած, մեջքին աղեղ ու կապարճ, մազերը լվացած, օծած, կոկած, գլխին վարսակալ դրած, ուսին մուշտակ գցած։ Նա գալիս էր իր ճանապարհով, գուցե ավազակությունից։ Իսկ ձին, որ նա հեծել էր, բարձր էր հասակով, աշխույժ և արագաշավազ, այնպես որ, երբ Հոհան եպիսկոպոսը հեռվից ձին տեսավ, խիստ զարմացավ ու աչքը վրան մնաց։ Երբ հեծյալը եկավ ու նրան մոտեցավ, Հոհանը նրան սպասելով՝ հանկարծ բռնեց ձիու սանձից և ասաց. «Իսկույն ձիուցդ իջիր, հետդ խոսելիք ունեմ»։ Մարդն ասաց. «Ոչ դու ինձ ես ճանաչում, և ոչ ես քեզ, այդ ի՞նչ բան է, որ ուզում ես ինձ հետ խոսել»։ Մարդը միևնույն ժամանակ հարբած էր և շատ համառեց՝ չկամենալով ձիուց իջնել։ Բայց Հոհանը նրան ստիպեց, ձիուց ներքև իջեցրեց և ճանապարհից մի կողմ տարավ։ Այնտեղ մարդուն հրամայեց խոնարհվել և ասաց. «Քեզ քահանա եմ ձեռնադրում»։ Իսկ նա իր մասին պատասխան տալով՝ ասաց. «Ես մանկությունից ի վեր եղել եմ ավազակ, մարդասպան, չարագործ, խառնակ վարքի տեր և այժմ էլ նույն գործում եմ գտնվում. ես արժանի չեմ այդ բանին»։ Մարդը շատ համառեց ու վիճեց, բայց Հոհանը ավելի խիստ ստիպեց։ Վերջը Հոհանը՝ նրան բռնությամբ գետին գլորելով՝ ձեռքը դրեց նրա վրա՝ քահանա դարձնելու համար և հետո ոտքի կանգնեցնելով՝ հրամայեց վերնազգեստի

հանգույցները արձակել, հոգևորականի վերարկու գցել վրան և ասաց. «Գնա քո գյուղը և եղիր քահանա այն գյուղին, որտեղից որ ես»: Նա նույնիսկ չգիտեր, թե որ գյուղից է այդ մարդը: Հետո Հոհանը մոտենում, բռնում է ձիուց և ասում. «Այս ձին էլ ինձ վարձանվեր լինի, որ քեզ քահանա ձեռնադրեցի»: Մարդը էլ ինձ վարձանվեր լինի, որ քեզ քահանա ձեռնադրեցի»: Մարդը ձիու համար համառեց, չուզեց տալ: Բայց նա բռնությամբ ձին խլեց ու մարդուն ճամփու դրեց: Այս բոլորը ձիու համար եղան» (302—303):

Ահա և շարունակությունը, որ նույնքան հետաքրքիր է և զավեշտական:

«Մարդը ականջից փիլոնը վրան գցած դառնում է տուն, գալիս ներս է մտնում ընտանիքի մոտ և ասում կնոջն ու ընտանիքին. «Վեր կացեք, աղոթք անենք»: Իսկ նրանք ասում են. «Գժվե՞լ ես, ի՞նչ է, հո չե՞ս դիվահարվել»: Իսկ նա ասում է. «Վեր կացեք, աղոթք անենք, որովհետև ես քահանա եմ»: Նրանք զարմացել էին. մերթ կարմրում էին, մերթ ծիծաղում: Շատ հակառակվելուց հետո, վերջապես համաձայնվեցին նրա հետ աղոթք անել: Հետո կինը մարդուն ասաց. «Չէ՞ որ դու երեխա էիր, դեռ մկրտված չէիր»: Մարդն ասաց կնոջը. «Խելք թողե՞ց գլուխս, շփոթեցրեց, չթողեց որ հիշեմ, ես էլ մոռացա այդ բանը նրան ասել. նա ինձ քահանա դարձրեց ու ձին սանձով, թամբով առավ ու գնաց»: Տնեցիները մարդուն ասացին. «Վեր կկենաս, կրկին կգնաս այդ եպիսկոպոսի մոտ և կասես. «Ես մկրտված չէի, դու ինձ ինչպե՞ս քահանա դարձրիր»: Նա էլ վեր կացավ ու գնաց եպիսկոպոսի մոտ և ասաց. «Ես մկրտված չէի, դու ինձ ինչպե՞ս քահանա դարձրիր»: Հոհանը ասաց. «Մի սափորով ջուր բերեք»: Ջուրն առավ լցրեց նրա գլխին ու ասաց. «Գնա, ահա քեզ մկրտեցի»: Եվ այսպես իսկույն նրան իր մոտից հեռացրեց» (303—304):

Մամիկոնյանների մասին պատմելիս Բուզանդը լայն տեղ է տալիս ժողովրդական վեպին: Մամիկոնյան տան սերունդները վիպականացված հերոսներ են: Նրանք ժառանգաբար վարում են հայոց սպարապետության պաշտոնը, քաջ են ու անձնվեր, պատրաստ իրենց կյանքը տալու հայրենի երկրի և թագավորի համար: Հերոսական է Վասակ սպարապետի կերպարը. փոքրամարմին, բայց հզոր, սարսափազդու, ինչպես մի հսկա:

Պարսից Շապուհը հայոց արքա Արշակի հետ խաբեությամբ գերում է և նրա սպարապետին: Հաղթողի ու պարտվածի միջև տեղի է ունենում հետաքրքիր երկխոսություն.

«Որովհետև Վասակը փոքր էր մարմնով, Պարսից Շապուհ թագավորը ասաց նրան. «Աղվես, այդ դո՞ւ էիր այն խանգարիչը, որ այսքան տարի մեզ չարչարեցիր, դո՞ւ էիր, որ այսքան տարի կոտորում էիր արիներին. հիմա ինչպե՞ս ես, որ քեզ աղվեսի մահով սպանեմ»:

Վասակը պատասխան տալով ասաց. «Այժմ դու ինձ տեսնելով մարմնով փոքր, իմ մեծության չափը չզգացիր, որովհետև մինչև այժմ ես քեզ համար առյուծ էի, իսկ այժմ՝ աղվե՞ս: Բայց մինչ ես Վասակն էի, ես հսկա էի. մի ոտքս մի լեռան վրա էր, մյուս ոտքս՝ մի այլ լեռան վրա. երբ աջ ոտքիս վրա էի հենվում, աջ լեռն էի գետին տանում, երբ ձախ ոտքիս վրա էի հենվում, ձախ լեռն էի գետին տանում»:

Շապուհ թագավորը հարցրեց և ասաց. «Դե ասա, իմանանք, այդ ի՞նչ լեռներ են, որ դու գետին էիր տանում»:

Վասակն ասաց. «Երկու լեռներից մեկը դու էիր, մյուսը՝ հունաց թագավորը»» (215):

Այսպիսի վիպերգական հատվածներ շատ կան Բուզանդի Պատմության մեջ:

Մանվել սպարապետը մահվան մահճում իր որդուն պատվիրաններ է տալիս. հնազանդ ու հպատակ լինել Արշակ թագավորին, հավատարիմ լինել, ջանալ և աշխատել, Հայոց աշխարհի համար պատերազմել, ուրախությամբ հանձն առնել մահ երկրի համար, ինչպես և քաջ նախնիները, երկրի վրա քաջության անուն թողնել, մահից ամենևին չվախենալ (293):

Բուզանդի ամբողջ երկը հենց այդպիսի պատվիրան է: Դա է նրա Պատմության հիմնական գաղափարը:

Փավստոս Բուզանդի Պատմությունը հետագա սերունդների համար թեմաների ու հղացումների անհատնում աղբյուր է: Րաֆֆին իր «Սամվել» պատմական վեպի գաղափարը նրանից է վերցրել: Նրանից է քաղված Ստ. Զորյանի «Պապ թագավորը», «Հայոց բերդը», «Վարազդատ» պատմավեպերի նյութը, նրա հիման վրա է գրված «Արշակ Երկրորդ» օպերայի լիբրետոն և այլն:

Պատմաբանը IV դարը քննելիս չի կարող շրջանցել Բուզանդին: Բայց ոչ միայն IV դարը: Բուզանդը իր երկով կարողացել է տալ առհասարակ հայ ավատատիրական միջնադարի պատկերը:

«Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց», Վենետիկ, 1832 (վերահրատ. 1889, 1914, 1933 թթ.):

«Փաւստոսի Բուզանդացւոյ Պատմութիւն Հայոց», ՍՊբ, 1883:

Փաւստոս Բուզանդ, Հայոց պատմություն, թարգմ. Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1947, 1968։

«История Армении Фавстоса Бузанда», пер. с древнеармянского и комментарии М. А. Геворкяна, Ереван, 1953.

Faustus de Buzance, Bibliothèque historique en quatre livres, trad pour la première fois de l'armenien en français par I. B. Emine, «Collection Langlois», t. I, Paris, 1867.

«Des Faustus von Byzanz Geschichte Armeniens», übersetzt und mit einer Abhandlung überdie Geographie Armeniens eingeleitet von Dr. M. Lauer, Köln, 1879.

Ե. Մ. (Սզիշե Մադաթյան), Փավստոս Բուզանդ, Վիեննա, 1890։

Մալխասյան Ս., Ուսումնասիրություն Փավստոս Բյուզանդացու պատմության, Վիեննա, 1896։

Նորայր Բյուզանդացի, Կորիւն վարդապետ և նորին թարգմանութիւնք, Տփղիս, 1900։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։

Абегян М., История древнеармянской литературы, Ереван, 1975.

Ա. ՄԱՐՏԻՐՈՍՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների դոկտոր)

ԵԶՆԻԿ ԿՈՂԲԱՑԻ

Վաղ ավատատիրական շրջանի հայ հոգևոր մշակույթի պատմության երախտավորներից է եզնիկ Կողբացին, որի ժառանգությունը մեծ դեր է խաղացել Հայաստանում բարոյագիտական, իրավագիտական, փիլիսոփայական, տրամաբանական, հոգեբանական, կենսաբանական և տիեզերագիտական մտքի զարգացման ասպարեզում։ Նա ծնվել է IV դ. վերջին քառորդում, 387 թ. Հայաստանի բաժանումից ոչ շատ առաջ, Այրարատյան աշխարհի Ճակատք գավառի Կողբ գյուղում։ Սովորել է Աշտիշատի դպրոցում, որտեղ ուսուցանում էին Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը՝ հայ գրերի ստեղծողներն ու թարգմանչաց շարժման հիմնադիրները։ Ուշիմ պատանին դառնում է իր ուսուցիչների սիրելին և նրանց հետ միասին մասնակցում հայ գրավոր մշակույթի կերտմանը։ Եզնիկը մասնակցել է նաև V դարի առաջին կեսին կատարված գրեթե բոլոր և հատկապես Աստվածաշնչի թարգմանությանը։ Ինչպես վկայում են Եզնիկից մեզ հասած մասունքները, նա քաջ ծանոթ է եղել համաշխարհային կրոնա-դավանաբանական, փիլիսոփայական և բնագիտական մտքին (Սոկրատ, Պղատոն, Արիստոտել, Դեմոկրիտ, էպիկուր, Զենոն—Պլոտին, Օրիգեն և ուրիշներ)։

Իր ուսուցիչների մահվանից հետո Եզնիկին հանդիպում ենք Բագրեւանդում։ Որպես այդ գավառի եպիսկոպոս նա մասնակցում է 449 թ. Արտաշատի ժողովին և դառնում պարսից արքունիքին ուղղված նամակի հեղինակակից։ Նամակում ոչ միայն փիլիսոփայորեն հերքվում էր զրադաշտությունը, այլև տեսականորեն հիմնավորվում խղճի ազատության, ժողովուրդների և նրանց մշակույթի ինքնուրույնության իրավունքի գաղափարն ու քննադատվում պարսից արքունիքի վարած քաղաքականությունը։ Այդ նամակը

451 թվականի Վարդանանց ժողովրդական ապստամբության գաղափարական հիմնավորումն էր։

Եզնիկ Կողբացու գործերից մեզ հասել են Մեսրոպ Մաշտոցին ուղղված ճառի երկու հատվածները և «Եղծ աղանդոց» երկասիրությունը։ Նրան են վերագրվում նաև «Հարցումն Արձանայ և պատասխանի Եզնկայ Կողբացւոյ», «Հարցումն Աշոտոյ որդւոյ Սմբատայ և պատասխանի Եզնկայ Կողբացւոյ հայոց վարդապետի», «Եզնկանն ասացեալ վասն արարչութեան աւուրց» և «Եզնկայ վարդապետի Կողբացւոյ խրատք ոգեշահք և պիտանիք» աշխատությունները, որոնց նրան պատկանելը կասկածելի է։

«Եղծ աղանդոցը», որը վաղ միջնադարյան հայ իմաստասիրական մտքի գոհարներից է, մեզ հասել է միայն 1280 թ. անվերնագիր միակ ձեռագրով։ Այն առաջին անգամ հրատարակվել է Զմյուռնիայում, 1763 թ.։

Այդ աշխատությամբ հայ տեսական մտքի պատմության մեջ իր սաղմնավորումն է ստանում նախորդ և ժամանակակից փիլիսոփայական ուղղությունների քննական վերլուծությունը։ Ուշագրավ են պյութագորյան, պղատոնական, արիստոտելյան, ստոիկյան, էպիկուրյան դպրոցների գնահատման, բնապաշտական կրոնների ու աղանդավորական գաղափարախոսության և անտիկ փիլիսոփայության միջև ընդհանուր գաղափարական եզրեր բացահայտելու, հեթանոսության և քրիստոնեության առաջացման, զրադաշտական կրոնի տարբերակներից մազդեականության, ինչպես նաև պավլիկյան գաղափարախոսության հետ ընդհանրություններ ունեցող մարկիոնական աղանդի եզնիկյան վերլուծումները։

Եզնիկի աշխատությունը թելադրված էր ազատագրական պայքարի պահանջներով։ Նա առաջին հերթին քննարկում է մարդու անհատական և հավաքական ազատության ու փրկության հարցերը՝ ինչպես կրոնա-աստվածաբանական ու իմաստասիրական, այնպես էլ քաղաքական առումով։ Այդ հարցերի փիլիսոփայական քննարկումը հանգեցնում էր կամքի ազատության, մարդու գործունեության, չարի և բարու պրոբլեմների վերլուծության։ Մյուս կողմից հեթանոսությունից քրիստոնեական միաստվածության անցման ժամանակաշրջանում անհրաժեշտ էր տեսականորեն հերքել զրադաշտական, մանիքեական, տեղական հելլենիստական կրոնները, գնոստիկյան աղանդների կողմից պաշտպանվող չարի ու բարու դուալիստական ըմբռնումները, չարի սուբստանցիոնալ գոյությունը հաստատող դրույթները, որոնք անմիջապես հակադրվում են քրիստոնեական միաստվածության և բարոյական նպատակայնության ուսմունքներին։

Տեսական ու գործնական կարևոր նշանակություն ունեցող այդ հարցերը լուծելիս Կողբացին կրկնակի կանխորոշվածության (ճակատագրապաշտական) ուսմունքի փոխարեն առաջ է քաշում պարզ կանխորոշման գաղափարը, որտեղ չարիքը կապվում է ոչ աստծու, այլ մարդկային ակտիվ գործունեության հետ, իսկ գործունեության ընտրությունը՝ իմացության։ Չարիքի և նրա առաջացման հարցերի վերլուծությունը, անցնելով բարոյական նպատակայնության բովով, հեղինակին մղում է դեպի մատերիայի և գիտակցության փոխհարաբերության հարցը, որի պարզաբանմանը Եզնիկը ձեռնարկում է գոյի փիլիսոփայական իմացության օգնությամբ։

Եզնիկ Կողբացին գտնում է, որ ամենակարող ու բարի արարիչն ամեն ինչ ստեղծել և սահմանել է այնպես, որ յուրաքանչյուր անհատ իր առաքինության համաձայն վարձատրվի այդ բարիքից։ Սակայն աշխարհում գոյություն ունեն աններդաշնակություններ։ Վերջինների ծագումն ու գոյատևումը Եզնիկը բացատրում է աստվածաբանական տեսանկյունից, բացահայտելով իր գոյաբանական պատկերացումները։ Քրիստոնեական միաստվածության հակառակորդները չարիքի աղբյուր էին համարում նյութը կամ մի չար ուժ, որը կամ ինքնագո է և կամ էլ աստծու գոյակից։ Դուալիստական գոյաբանությունն ու սուբստանցիոնալ չարիքի գոյությունը հերքելիս, Եզնիկը նկատում է, որ գոյաբանական տեսակետից սկզբունքային տարբերություն չկա հույն իմաստասերների դուալիզմի, զրադաշտության և քրիստոնեական աղանդների միջև։ Երեքն էլ ընդունում են, որ մի աստված բարի, մյուսը՝ չար ալարածներ են ստեղծել։ Հետաքրքիր է, որ Եզնիկը այդ դուալիզմի հետ է կապում նաև բնապաշտությունը (պանթեիզմը), հատկապես նրա այն տարբերակը, ըստ որի աստվածային շունչը ամենուրեք է, ամեն ինչ կենդանի է։

Եզնիկ Կողբացին հետևողականորեն աշխատում է ցույց տալ, որ բոլոր տեսակի դուալիզմները տանում են դեպի երրորդ ուժի՝ իսկական անստեղծ ու ամենակարող աստծու գոյության անհրաժեշտությունը։ Չևի ու նյութի սուբստանցիոնալ գոյությունը հաստատող տեսակետն անտրամաբանական է, քանի որ այդ դեպքում անհրաժեշտ է ընդունել նաև մի երրորդը, որը սահմանազատեր ու միացներ այդ երկուսը։ Զրվանի և նրա երկու որդիների պայքարն ու գոյակերպը ենթադրում են նրանցից ավելի բարձր մի էակի

տնօրինումը: Մարկիոնականության մեջ օրենքի և նյութի հակամարտությունը կարգավորում է բարի ու կատարյալ օտարը: Ուստի, եզրակացնում է նա, իր ներքին հակասականության և անտրամաբանականության հետևանքով դուալիզմը չի կարող ընդունելի լինել: Միակ տրամաբանական աշխարհայացքը մոնիզմն է: Սա ևս ունի երկու ծայրաթև: Մոնիզմը էպիկուրականների և որոշ ստոիկների իմաստասիրական համակարգերում հասնում է մատերիալիզմին, որը Եզնիկի համար անընդունելի է: Նա նույնիսկ այն կարծիքին է, որ կարելի է մատերիալիզմը ընդհանրապես չհամարել փիլիսոփայություն: Իսկական մոնիզմը քրիստոնեական միաստվածությունն է:

Միջնադարյան իմաստասիրության մեջ ամեն մի երևույթի և իրի գոյության վերագրվում էր որոշակի նպատակ, պատգամ ու պիտանելիություն, որով դրսևորվում էր ստեղծողի էությունը: Եզնիկը նույն տեսանկյունից է քննարկում նաև աստվածային արարչագործությունը, այն դիտելով որպես գերագույն գոյի ինքնաբացահայտման, ինքնահաստատման, ինքնաներկայացման անհրաժեշտության դրսևորում: Առանց այդ արարքի դատարկ կմնար տիեզերքը, աստվածային բարերարությունը գործի չվերածվելով չէր կարող օգտակար լինել և վերջապես աստծուն ճանաչող ու պաշտող չէր լինի: Արարչագործությունը աստծու գոյությունը ապացուցելու անհրաժեշտության արտահայտությունն է, իսկ մարդուն ստեղծելու նպատակն էր հանդես բերել մի սուբյեկտ, որը կարողանար ճանաչել ու արժեքավորել աստծուն ու նրա արարչագործությունը:

Եզնիկը աստծուն համարում է անբաժանելի ամբողջություն: Իրավացի է համարում այն բոլոր իմաստասերներին, որոնք սկզբնապատճառն ընդունում են որպես մեկ միություն, անբաժանելի, բաղադրիչ տարրեր չունեցող: Այդ հիման վրա նա հերքում է այն ուսմունքները, որոնք բնության իրերի և երևույթների մեջ տեսնում են գերագույն ուժեր (մազդեականներ, որոշ աղանդավորականներ, հելլենիստական տեղական կրոններ), կամ պաշտպանում են հոգիների փոխանցման տեսակետը (պյութագորյաններ, Պղատոն):

Եզնիկի աստվածաբանության մեջ գերագույն գոյը չունի ոչ միայն իր հավասարը, այլ նաև հակոտնյան: Այն, ինչ գոյություն ունի՝ կա՛մ արարիչ է, կա՛մ արարած: Արարիչը մեկ է, իսկ մնացածը արարած է, որը չի կարող համարվել իր ստեղծողի հակադրությունը: Տվյալ փաստարկմամբ նա անընդունելի է համարում նյութին ու աստծուն իրար հակադրելը, նյութականը չարիք համարելն ու արհամարհելը: Եզնիկի տեսանկյունից նման հակադրությունը մի կողմից թուլացնում է քրիստոնեական միաստվածության դիրքերը, մյուս կողմից գաղափարական հիմք է ծառայում աշխարհիկ կյանքը արժեզրկող ուսմունքներին: Առաջինը վնասում է քրիստոնեական եկեղեցուն, իսկ երկրորդը՝ ազատագրական պայքարին:

Եզնիկ Կողբացու գոյաբանական հայացքներում զգալի են որոշակի շեղումներ դոգմատիկայից և պաշտոնական վարդապետությունից: Նրա ելակետային դրույթներից մեկն այն է, որ գոյաբանությունը պետք է փիլիսոփայական լինի, որ աստծու գոյությունը տրամաբանական ապացուցման ենթակա է: Երկրորդ. հակառակ այն փաստին, որ IV—VI դարերում կրոնա-դավանաբանական և աստվածաբանական-փիլիսոփայական վերլուծության մեջ առանցքային էր երրորդության պրոբլեմը, Եզնիկը իր գոյաբանության մեջ ամբողջությամբ շրջանցում է այն: Նրա աստվածաբանությունը հենվում է միայն փիլիսոփայական մոնիզմի վրա և ազատ է երրորդության դոգմատիկական մանվածապատությունից: Եվ, վերջապես, Եզնիկ Կողբացին պաշտպանում է մշտատև արարչագործության գաղափարը, ըստ որի աստված երբեք ազատ չի եղել ստեղծագործությունից, քանի որ այդ կարողությունն ու գործը միշտ արարչի մտածողության մեջ գոյություն են ունեցել պոտենցիալ վիճակում: Քանի որ անհարմար էր այդ ընդունակությունը թաքուն պահել լոկ աստվածային մտքի ու կամքի մեջ, ապա գերագույն գոյն այն իրականացնելով ստեղծում է նյութական իրականությունը: Եզնիկի համար աշխարհը աստվածային մտքի ու կամքի իրականացումն է և իր ոչ նյութական ձևով առկա է աստվածային մշտագո մտահղացման մեջ: Իր այդպիսի էությամբ արարչագործությունը ուրույն տեսակի էմանացիա է, արտահոսք, օտարացում, որը ոչ սկիզբ ունի և ոչ վախճան:

Եզնիկը իրականությունը բաժանում է անմարմնականի և մարմնականի, ըստ որում մարմնականը ճանաչելի է զգայությունների միջոցով, իսկ անմարմնականի մասին կարելի է պատկերացում ստանալ բանականությամբ և հայտնությամբ. «Ինչ որ մեր զգայարաններով շոշափվում կամ զննվում, զգացվում է, այն նյութական է, իսկ ինչ որ զգայարանների վրա չի ազդում՝ ոչ նյութա-

կան»[1]: Նա գտնում է, որ մարդկանց պատկերացումները կարող են ունենալ իրենց հիմքը իրական և երևակայական գոյացությունների մեջ: Անհավասար համարելով վերջինները, միևնույն ժամանակ նա գտնում է, որ անհրաժեշտ է լինում հաշվի նստել դրանց հետ:

Երկասիրության վիճաբանական բնույթը հեղինակին ավելի լայն հնարավորություններ է ընձեռում զբաղվելու տրամաբանական ճանաչողության և հատկապես ապացուցման ու հերքման մեթոդի հարցերով: Նրա ուշադրության կենտրոնում են միջնադարյան իմացաբանության հիմնական՝ ճշմարտության խնդիրները:

Եզնիկ Կողբացին տարբեր մեթոդներ է կիրառում տարբեր ասպարեզների վերաբերող ճշմարտությունները հաստատելու ընթացքում: Գերբնական և անմարմին իրականությանը վերաբերող փաստերը ենթակա չեն տրամաբանական փաստարկման: Այս հիման վրա էլ նա չի քննարկում Աստվածաշնչում արտահայտված և ոչ մի միտք: Որոշ դեպքերում նկատելով, որ Աստվածաշնչում նույն հարցին վերաբերող տարբեր ասույթներ կան, նա փորձում է ցույց տալ, որ դրանք ոչ թե հակասություններ են, այլ բնականոն լրացումներ և խորացումներ:

Դավանաբանական հարցերի քննարկման ընթացքում Եզնիկն առավելաբար դիմում է դոգմատիզացիայի վերածված անալոգիայի և աքսիոմատիկական մեթոդին: Անալոգիաներն առավելաբար մարդկային և հասարակական հարաբերություններից վերցված մոդելներ են, որոնց նմանությամբ նա դատում է գերբնական երևույթների մասին: Նրանց ներքին տրամաբանությունն այն է, որ եթե մարդկային հարաբերություններում գոյություն ունեն որոշակի դրական և կարգավորիչ գործոններ, ապա ինչպե՞ս կարող են դրանք ավելի կատարյալ ձևով հանդես չգալ գերբնական իրականության մեջ: Ստեղծվածը Եզնիկի համակարգում հանդես է գալիս որպես գերբնական մոդել, քանի որ նրա միջոցով մենք կարող ենք դատել ստեղծողի մասին:

Աքսիոմատիկական մեթոդը, որը հիմնադրել են Պյութագորասը, Պղատոնը և Եվկլիդեսը, արդյունավետ է այն գիտությունների մեջ, որտեղ հասկացությունների ձևականացած վերլուծությունը հիմնական տեղ է գրավում: Ուստի այն կիրառելով աստվածաբանության մեջ, Եզնիկը կայունացնում է նախադրյալները և ճշմարտության հայտնագործումը վերածում անփոփոխ և ի սկզբանե

[1] Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց, Երևան, 1970, էջ 76:

ճշմարիտ համարված դրույթներից դեդուկտիվ մտահանգման ճանապարհով եզրակացությունների հանգման: Վերանում է նախադրյալի ճշմարտությունը ապացուցելու անհրաժեշտությունը: Դոգմատիկ նախադրյալներից հանգում է դոգմատիկ եզրակացությունների: Սակայն, նույնիսկ այդ դեպքում, Եզնիկը պահպանում է սիլլոգիզմի օրենքներն ու կանոնները: Նրա աշխատությունը սիլլոգիստական մտահանգումների կիրառման լավագույն օրինակներից է: Այն իր ամբողջ էությամբ հակադրվում է իռացիոնալիզմին:

Եզնիկը հասկանում է, որ մտահանգման ու ապացուցման վերոհիշյալ եղանակները կիրառելի են միայն քրիստոնյաների հետ վիճաբանելիս, այսինքն՝ եթե ընդդիմախոսի ելակետը անվիճելի համարվող սուրբ գրքերի վարդապետությունն է: Այլադավանների ու «արտաքին» իմաստասերների դեմ պայքարելիս անհրաժեշտ է կիրառել այլ տրամաբանական մեթոդներ: Նրանց տեսակետների հերքման հիմնական եղանը Եզնիկի կարծիքով նրանց փաստարկների և դրույթների ներքին հակասականությունն ու անհետևողականությունը բացահայտելն է. «բավական էր նրանց անմտությունը ցուցադրել հենց իրենց այն ասածներով, որոնք միմյանց հակամարտ են ու հակասական» (86): Ճշմարիտը պետք է գերծ լինի ներքին հակասությունից: Այսպիսով, Եզնիկն ընդունում է ճշմարտության չափանիշի տրամաբանական սկզբունքը: Նա իր ընթերցողների գիտակցության մեջ մշակում էր համապատասխան քննադատական միտվածություն, որը չէր կարող չարտահայտվել քրիստոնեական վարդապետության դրույթներն արժեքավորելիս:

Վաղ միջնադարյան հայ տրամաբանը հակառակորդի դրույթի հերքումը համարում է իր հիմնական խնդիրը: Ելնելով դատողությունների միարժեքությունից, նա գտնում է, որ ճիշտ է հակադիր դրույթներից մեկը: Այսպիսի դեպքերում նա հաճախ դեկավարվում է անհեթեթության հանգման (reduitio ad absurdum) մեթոդով: Օրինակ, հեթանոսները ընդունում են, որ աստծու հետ գոյություն ունի մի հակառակ սկզբնապատճառ: Եզնիկը ցույց է տալիս, որ անմտություն է աստծուն պատկերացնել հյուլեի մեջ և ընդհակառակն: Իսկ եթե նրանք հավասար գոյակիցներ են, ապա այդ դեպքում առաջանում է մի երրորդ ուժի անհրաժեշտությունը: Քանի որ երկու դեպքում էլ հանգում ենք անհեթեթության, հետևաբար դուալիզմը սխալ է, ճիշտը մոնիզմն է: Որոշ դեպքերում նա դիմում է կրկնակի բացասման օրենքին, հատկապես մազդեականությունը հերքելիս: Հեղինակը լայնորեն օգտվում է նաև անուղղակի ապա-

գուցման եղանակից։ Բաժանարար անուղղակի ապացուցման ձևով է ընթանում չարիքի աղբյուրի հարցի քննարկումը։ Չարիքը կարող է լինել կա՛մ աստծուց, կա՛մ սուբստանցիոնալ նյութից և կամ էլ մարդու ազատ գործունեությունից։ Ապացուցելով, որ առաջին երկու դատողությունները կեղծ են, նա անցնում է երրորդի՝ միակ հնարավորի հաստատմանը։

Չարիքի գոյաբանական վերլուծությունը Կողբացուն կանգնեցնում է նաև բնագիտական հարցերի քննարկման անհրաժեշտության առջև։

Ընդունելով նյութի արարչագործությունը, նա պաշտպանում է այն տեսակետը, թե բնությունը կազմված է չորս տարրերից՝ հրից, օդից, ջրից և հողից։ Սակայն այդպես մտածողների միջև զգալի տարբերություն կա։ Ոմանք գտնում են, որ երբ աստված ստեղծեց երկիրն ու երկինքը, միաժամանակ ստեղծեց նաև չորս տարրերը։ Սույն տեսակետը հարմարեցված է Աստվածաշնչում արարչագործությանը վերաբերող շարադրանքին։ Իսկ ըստ Եզնիկի, աստված ստեղծել է չորս տարրերը և ապա նրանցով կազմել տիեզերքը։ Ինչպես միջնադարյան հայ մտածողներից շատերը, Եզնիկը հատկապես ընդգծում է հուր տարրի նշանակությունը և այն անվանում «երկրորդ արարիչ»։ Ուշագրավ է, որ նա հյուլեն իրականության անբաժանելի մասնիկը չի համարում, քանի որ հակված է կարծելու, թե այն կազմված է մեզ հայտնի չորս տարրերից։

Այդ չորս սկզբնատարրերը, բնականաբար, իրարամերժ են, քանի որ մեկը մյուսի հակադրությունն է։ Սակայն, երբ հանդես են գալիս որոշակի համադրությամբ, դառնում են օգտակար և վերանում է նրանց ներքին հակադրությունը։ Այդ պատճառով էլ տիեզերական ուժի՝ աստծու հիմնական խնդիրներից է իր ստեղծած տարրերի համադրության ու ներդաշնակության պահպանումը։ Կոնկրետ իրերի քայքայումը, կենդանական աշխարհում՝ մահը հետևանք են տվյալ համակարգի բաղադրիչ տարրերի համամասնության խաթարման։

Եզնիկը հակադրվելով Արիստոտելին, որն ընդունում էր անձև, որոշակիությունից ու ակտիվությունից զուրկ նախանյութի գոյությունը, գտնում է, որ գոյություն ունենալ՝ նշանակում է նախ ունենալ որոշակի ձև, կառուցվածք։ Անկերպարան, անձև հասկացությունն ինքը ենթադրում է որոշակի ձև, որովհետև անձևությունն էլ որոշակի ձև է։ «Որովհետև ինչպե՞ս կարող է մեկը գոյություն ունենալ՝ երբևէ անկերպարան լինելով. հենց անկերպարան ասելը

կերպարանքի մասին է հայտնում» (42)։ Նա կասկածում է, որ երբևէ հնարավոր կարող է լինել անկերպարան բանից ստանալ կերպարանավորված օբյեկտ։ Խոսք կարող է լինել կերպարի փոփոխության մասին։

Աշխարհի վերջի մասին Եզնիկն արտահայտում է աշխարհայացքային առումով խիստ հատկանշական տեսակետ։ Ելնելով այն նախադրյալից, որ ստեղծվածը կատարյալ է, որ ավելի լավը ստեղծել անհնար է և որ ստեղծողի փառքն արտահայտող իրականության գոյությունն անհրաժեշտություն է, նա անընդունելի է համարում այն ենթադրությունը, թե աշխարհը ենթակա է ոչնչացման։ Նրա կարծիքով պատշաճ չէ մտածել, որ երկիրը կարող է ոչնչանալ՝ ոչնչացնելով իր բնակիչներին։

Կողբացու բնագիտական հայացքներում զգալի տեղ է գրավում տիեզերագիտությունը, որն այդ ժամանակ համարվում էր մաթեմատիկայի բաղադրիչ մասերից մեկը։ Այդ հարցերում նա առավելաբար պաշտպանում է Կոզմա Ինդիկոպլևստի տեսակետները։ Հայ մատենագիրն ընդունում է այն պատկերացումը, որ քառաշերտ տիեզերքը բաղկացած է ըստ ծանրության հաջորդական գոտիներ կազմող հողից, ջրից, օդից և կրակից։ Նա պաշտպանում է տիեզերքի կիսակլորության և երկրի ոչ-գնդաձևության գաղափարը։ Աշխարհը մի սկավառակաձև մարմին է, որը տեղադրված է կիսաշրջանակի ստորին մասում։ Այստեղից էլ բխում է նրա այն եզրակացությունը, թե երկիրն իր ամբողջ պարունակությամբ անշարժորեն կանգնած է ոչնչի վրա և չի ընկնում աստվածային հրամանի համաձայն։ Երկնային մարմինների մասին Եզնիկի տեսակետները նույնպես դոգմատիկայի շրջանակներից դուրս չեն գալիս։

Անհամեմատ ավելի ուշագրավ են կենսաբանական առանձին խնդիրների մասին Եզնիկ Կողբացու արտահայտած մտքերը։ Նրան հետաքրքրող հիմնական կենսաբանական խնդիրներից է կյանքի պրոբլեմը։ Վաղ միջնադարյան տեսական մտքի մեջ տարբերակվում էր կյանքի երկու ըմբռնում՝ ֆիզիկական և հոգևոր։ Ֆիզիկական կյանքը հաճախ նույնացվում էր հոգևոր-շնչավոր և կենդանության հասկացությունների հետ։ «Եղծ աղանդոց»-ում գերակշռում է երկրորդը։ Կյանք և կենդանություն հասկացությունները գրեթե հոմանիշներ են։ Միաժամանակ կենդանություն հասկացությունը կապվում է արյան և շնչառության հետ։

Կողբացուն չի բավարարում այն տեսակետը, ըստ որի կյանքի աղբյուրը աստված է։ Դրա կողքին նա փորձում է գտնել նաև հարցի

բնական և բնագիտական բացատրությունը։ Շարժումը նյութական իրականության բնական հատկությունն է, սակայն այդ չի նշանակում, որ բոլոր շարժվող արարածներին հատուկ է կենդանությունը։ Բոլոր կենդանություն ունեցողները շարժվում են, բայց հակառակ դատողությունը ճիշտ չէ։ Ընդհանրապես Եզնիկը տարբերակում է երեք տեսակի կենդանություն. աստվածային, մարդկային և կենդանական։ Առաջինը ամենապարփակ, ստեղծող կենդանությունն է, երկրորդը մարդու բանական և հոգևոր գործունեությունն է, երրորդը՝ կենդանիների բնազդային վարքը։ Կենդանին իր վարքի մեջ «ոչ բարի գործեր ունի, ոչ էլ հատուցման ակնկալություն, որովհետև անաստուն է և չի կարող մտածելով չարը բարուց զանազանել, այլ բնական բարքով (է կողմնորոշվում). դրանով էլ միայն հիշողությամբ է առաջնորդվում դեպի օգտակարը և խորշում վնասակարից։ Նրանց մեջ կան նաև բնազդներ, որոնց շնորհիվ նրանք վրա հասնող ինչ-ինչ երևույթներից ազդեցություն են ստանում» (115)։ Սակայն «բնազդներ կան ոչ միայն անաստունների, այլև մարդկանց մեջ, որ խոսող և գիտակցող են» (116)։ Բնազդը նրանց տրված է, որպեսզի (մարդը) գիտակցական զգուշավորության թեթացման դեպքում բնազդով պաշտպանվի։ Բնազդները կատարում են նաև պաշտպանողական դեր և այդ պատճառով էլ ունեն որոշակի ընտրողականություն, որը գիտակցական չէ, այլ՝ բնական։ Բնազդը գործում է միայն կյանքի փորձի, հիշողության վրա։ Անցյալում պատահած դեպքերի ազդեցությամբ մշակվում է որոշակի բնազդային վերաբերմունք դեպի երևույթները։ Բնազդի մեջ ստեղծագործական տարր չկա, թեև մրջյուններն ու մեղուները կարող են հոյակապ կառույցներ ստեղծել։ Այս հատկություններով պայմանավորվում են կենդանու վարքի առանձնահատկությունները։ Կենդանին բնազդորեն է գործում, ինքն իրեն չի տարբերում շրջապատից, կատարում է այն, ինչ բնությամբ կանխորոշված է։ Եզնիկը ժխտում է բնազդների նպատակայնության մեջ դիվային տարրի գոյությունը։

Եզնիկ Կողբացին հատուկ ուշադրություն է դարձնում կենսաբանական աստիճանավորությանը։ Կենդանությունը «աստծու էության կենդանությունը չէ, այլ ստեղծական կենդանություն է՝ բանականների ու մտավորների մեջ տարբեր, անաստունների ու (մյուս) բոլոր շնչավորների մեջ տարբեր, այլև տարբեր՝ բնականների մեջ, ինչպես սերմերի (և բուսականների, և նրանց), որոնք մարդկանց ու կենդանիների էգերի մեջ են ընկնում։ Դրանցից առավելն ու պատ-

վականը մարդկայինն է, որի մեջ կա բնական կենդանությունը՝ ըստ մարմնի և սքանչելի բանականը՝ ըստ շնչի (հոգու)» (135)։

Հիվանդությունների պատճառները որոշելիս, կարծեք, նա մի կողմից պաշտպանում է միջնադարյան միստիկայի որոշ դրույթներ, մյուս կողմից փորձում է գտնել երևույթի բնագիտական բացատրությունը։ Օրինակ, ցնորվելը, գիտակցության կորուստը մի կողմից համարում է հետևանք մաղձի ու լորձայնության համամասնության խախտման, ստամոքսի խանգարման և «յուղոյն սնանելոյ», մյուս կողմից դևի ներգործման։ Նույն սկզբունքով է նա բացատրում նաև երազը. «Դեպք է լինում, երբ մարդ ցերեկը մի բան է մտքով անցկացնում, նույն բանով զբաղվում է նաև մարմնի հանգստանալու ժամանակ, քնի մեջ...» (117)։ Իսկ այն երազը, որ ցերեկվա մտածմունքի կամ գործի հետ կապ չունի, գերբնական ուժի ներգործության արդյունք է։

Քննարկելով չարիքը՝ Եզնիկը շոշափում է մարդու, նրա գործունեության և սոցիալական իրականության փոփոխելիության հետ աղերս ունեցող շատ հարցեր։

Չարիք են, ըստ Եզնիկի, այն բոլոր աններդաշնակությունները, որոնք տեղի են ունենում ի խախտումն հաստատված օրենքների, լինեն դրանք աստվածային, մարդկային, թե բնական։ Դրանք պատահականություններ են և այդ պատճառով էլ սուբստանցիոնալ չեն։ Բարիքը, թեև իր ներքին հնարավորությամբ առկա է իրականության մեջ, այնուամենայնիվ մարդկանց շնորհվում է ոչ թե ըստ նախախնամության, այլ ըստ մարդկային գործունեության էության։ Այստեղ իմաստասերն ընդգծում է գործունեության օգտաբերության նշանակությունը։ Այս պատճառով էլ մինչև մարդու առաջացումը փաստորեն չկա ոչ բարիք և ոչ էլ չարիք։

Եզնիկ Կողբացին տարբերում է երկու տեսակի չարիք. ֆիզիկական (բնական) և բարոյական (սոցիալական)։ Նա չի քննարկում մետաֆիզիկական չարիքի հարցը, քանի որ այն չի դիտում որպես իրականության պարտադիր մաս, որպես բարիքն արժեքավորող հակադիր երևույթ։ Առաջին տեսակի չարիքը հետևանք է բնական իրականության կառուցվածքային խախտման ու մարդկանց տգիտության։ Մարդը ճանաչելով բնությունը կարող է ֆիզիկական չարիքը վերածել բարիքի։ Իսկ բարոյական չարիքն անմիջապես կապված է մարդու անձնիշխանության, ազատության հետ։ Վերջինս նա քննարկում է աստվածաբանական, բարոյափիլիսոփայական, հոգեբանական և իրավագիտական տեսանկյունից։

Հարցի աստվածաբանական մեկնաբանությամբ աստված ազատվում է չարիքի պատասխանատվությունից, իսկ մյուս կողմից մարդուն տրված ազատությունը կարծեք վտանգում է աստծու ամենակարողությունը: Մարդու ազատության բարոյափիլիսոփայական քննարկման ժամանակ Կողբացին ընդունում է, որ անձնիշխանությունը բարոյական կյանքի կանխադրույթ (պոստուլատ) է: Բարոյական պատասխանատվությունը ենթադրում է գործելու և ընտրելու ազատություն: Սակայն վերջին հաշվով Եզնիկը միայն բարի արարքն է համարում ազատ, քանի որ միայն նա է համընկնում աստվածային, բնական և մարդկային էությանը: Իրավագիտական մոտեցումը բացահայտում է այն հարաբերությունը, որ գոյություն ունի հանցագործության առաջացման, վերացման, պատժի և մարդու ազատության միջև: Հարցը հոգեբանության առումով վերլուծելիս, նա պարզաբանում է այն հարաբերությունը, որ գոյություն ունի ընտրության, ազատության և իրականության երևույթների պատճառական պայմանավորվածության միջև: Ազատության և պատասխանատվության հարցերը անհատի գործունեության սահմաններում քննարկելիս նա որոշ դեպքերում պաշտպանում է ինքնավար (ավտոնոմ), իսկ որոշ դեպքերում՝ այլավար (հեթերոնոմ) բարոյագիտության սկզբունքները:

Որպես մարտնչող գաղափարախոսության կողմնակից, Եզնիկը գտնում է, որ կազմակերպված ու գործուն աշխատանքի միջոցով հնարավոր է հաղթահարել չարիքը: Այդ պատճառով էլ նա կանգնած է սոցիալական լավատեսության դիրքերում:

Մարդը, ըստ Եզնիկ Կողբացու, իր կենսաբանական կառուցվածքով նման է կենդանուն, սակայն նրանից տարբերվում է, որովհետև ինքը մարմնի և հոգու միասնություն է, անձ է: Իսկ հոգեկանն ունի երեք կարողություն (բուսական, կենդանական, բանական), որոնք գործում են բանականության ղեկավարությամբ: Այստեղից էլ բխում են կենդանու և մարդու հիմնական տարբերությունները: Կենդանու վարքը բնազդային է, մարդունը՝ դիտակցական: Եթե կենդանին իրեն չի տարբերում իր շրջապատից, ապա մարդն ունի ինքնագիտակցություն, ինքնաարժեքավորում: Եթե կենդանին չունի բարոյական ըմբռնում, ապա մարդը սոցիալական և բարոյական էակ է: Եթե կենդանին կատարում է այն, ինչ կանխորոշված է, ապա մարդն ունի ընտրելու իրավունք: Մարդուն բնորոշ է նաև ստեղծագործ լինելու հատկությունը, որը նա ձեռք է բերում անմիջական գործունեության ընթացքում: Ելնելով ազատագրական պայքարի պահանջի ոգուց՝ Եզնիկը ձգտում է մարդկային գործունեությունը վերլուծել նրա նպատակադրվածության, արդյունավետության և օգտավետության, գործող սուբյեկտի ու նրա գործունեության համապատասխանության և արդյունքի հետ ունեցած հարաբերության տեսանկյուններից:

Եզնիկ Կողբացին առաջին հայ հեղինակն է, որը փորձ է անում շեղվելու սոցիալական իրականության փոփոխելիության և պարբերացման սխոլաստիկ սկզբունքներից: Նա հարցին մոտենում է երեք տեսանկյունից. ըստ մարդու կատարելագործման, ըստ պաշտամունքի առարկայի ու բնույթի և ըստ ժամանակաշրջանի իմացական մակարդակի ու պահանջմունքների: Բոլոր դեպքերում նրա համար պատմության հիմքը մարդ անհատն է: Հատկապես հետաքրքրական է պատմության աստիճանավորման այն տարբերակը, որտեղ նկատելի է պատմականության տարրը. մարդկային պատմությունը նմանեցնելով մարդու կյանքին, նա այն բաժանում է մանկության, երիտասարդության և չափահասության շրջանների, որոնք ունեն իրենց իմացական տարբեր մակարդակներն ու բնորոշ պահանջմունքները:

Եզնիկ Կողբացին, այսպիսով, ժամանակաշրջանի համար անխուսափելի օբյեկտիվ իդեալիստական վարդապետության կեղևի մեջ առաջ է քաշել ուշագրավ և առաջավոր գոյաբանական, իմացաբանական, բնագիտական և սոցիոլոգիական հայացքներ, նպաստելով ազատագրական պայքարի գաղափարախոսության մշակմանն ու մաշտոցյան մշակութային քաղաքականության իրականացմանը:

«Գիրք ընդդիմութեանց, արարեալ ի սրբոյ Եզնկայ Կողբացւոյ Հայոց վարդապետէ և յաշակերտէ մեծի Թարգմանչին մերոյ սրբոյ Մեսրոպայ», Իզմիր, 1711:

«Եզնըկայ Կողբացւոյ Բագրեւանդայ եպիսկոպոսի Եղծ աղանդոց», Վենետիկ, 1726:

Եզնիկ, Եղծ աղանդոց, զուգադիր արեւմտահայերեն թարգմանություն Գ. Խաչատրյանի, Բուենոս-Այրես, 1951:

Եզնիկ Կողբացի, Եղծ աղանդոց (աղանդների հերքումը), թարգմ. Ա. Աբրահամյանի, Երևան, 1970:

Езник Кохбаци, Книга опровержений (о добре и зле), пер. В. Чалояна, Ереван, 1968.

Eznik de Kolb, De-Deo, Paris, 1959, «Patrologies orientalis», XXVIII, ուսումնասիրություն և քննական բնագիր Լ. Մարիեսի և Շ. Մերսիեի:

Գալեմքարյան Գ., Նորագույն աղբերք Եզնկա Կողբացվո Ընդդէմ աղանդոց մատենին, Վիեննա, 1919։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։

Գաբրիելյան Հ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հտ. 1, Երևան, 1956։

Чалоян В., По вопросу об учении Езника Кохбаци, армянского философа V в., Ереван, 1940.

Аревшатян С., Формирование философской науки в Древней Арвении (V—VI вв.), Ереван, 1973.

Գ. ԽՐԼՈՊՅԱՆ
(փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու)

ԵՂԻՇԵ

Եղիշեն 451 թվականի հայկական հերոսամարտի՝ Վարդանանց պատերազմի ականատես պատմիչն է, հայ ժողովրդի ամենասիրելի հեղինակներից մեկը։ Մտածելու և իր միտքը պարզ ու հստակ արտահայտելու ունակությամբ նա չի կարող մրցել Եզնիկ Կողբացու հետ, չունի Կորյունի համեստ անկողմնակալությունը, Մամբրե Վերծանողի պարզությունը, բայց նա թե՛ սրանցից, թե՛ իր դարի բոլոր մյուս հեղինակներից գերազանց է մի բնատուր հատկությամբ, որ արվեստագետի փայլուն կնիք է դրոշմում նրա ստեղծագործության վրա։ Դա նրա բարձր զարգացման հասած զգայնությունն է, բանաստեղծի ազնիվ ու թրթռուն սիրտը։

Պատմիչի կյանքի և գործունեության մասին ժամբախտաբար շատ քիչ բան գիտենք, և այդ քիչը հենց այն է, որ պահել և հասցրել է մեզ ավանդությունը, որի համաձայն՝ Վարդանանց պատմագիր Եղիշեն եղել է վարդապետ, Սահակ Պարթևի և Մեսրոպ Մաշտոցի կրտսերագույն աշակերտներից մեկը, որը նրանց բացած ուսումնարաններում հայերենի հետ, անշուշտ, սովորել էր հունարեն, ասորերեն և պարսկերեն։

Ուսումը կատարելագործելու համար նա էլ Մովսես Խորենացու, Դավիթ Անհաղթի և Մամբրե Վերծանողի հետ ուղարկվել է Արևմուտք՝ այն ժամանակվա գիտության կենտրոնները։ Եղիշեն այս խմբի հետ միասին շուրջ 434 թվականին անցնում է նախ Եդեսիա, ապա Պաղեստինի վրայով՝ Ալեքսանդրիա, որտեղ երկար ժամանակ մնում է Կյուրեղ Աղեքսանդրացու ղպրոցում և համալսարանում գիտությունների մեջ։ Այնտեղից խումբը նավով ուզում էր անցնել Հունաստան, բայց հողմը նրանց Հռոմ է գցում, ուր կարճ ժամանակ մնալուց հետո Աթենքի և Կոստանդնուպոլսի վրայով վերադառնում են հայրենիք այն ժամանակ, երբ նրանց ուսուցիչ-

ներն ու բարերարներն արդեն վախճանվել էին։ Այդ վերադարձը պետք է տեղի ունեցած լինի 441 կամ 442 թվականին։

Եթե Եղիշեն արտասահման ուղևորվելիս 24—25 տարեկան երիտասարդ լիներ, ուրեմն ծնված պետք է լինի մոտավորապես 410—415 թվականների միջև։

Ի՞նչ գործով է զբաղվել Եղիշեն հայրենիք վերադառնալուց հետո, նույնպես որոշակի հայտնի չէ։ Հին ճառընտիրներից մեկում ասված է, որ Եղիշեն Վարդան զորավարի զինվորն էր և դպրապետը. հայոց զորքերի նահատակությունից հետո թողնում է զինվորությունը և կրոնավորում, ճգնում է Մոկաց աշխարհի ծովեզրին, ուր գրում է Վարդանանց պատմությունը, կանոնական և այլ օգտակար գրքեր։

Եղիշեի անանուն կենսագիրը ևս ասում է, թե «զինուորեալ էր սրբոյն Վարդանայ և սպասաւոր է նմա» [«սուրբ Վարդանի զինվորն էր և սպասավորում էր նրան»]։ Հավանական է, որ Եղիշեն եղել է Մամիկոնյան Վարդան զորավարի քարտուղարը և մերձավոր ազգակիցը. նա իր երկում պատերազմի նկարագրության մեջ դրսևորում է ռազմագիտական հմտություն, իսկ «զինուորեալ էր սրբոյն Վարդանայ» արտահայտությունը անպայման բառացի չպետք է հասկանալ՝ թե իբր զինվոր էր. բավական էր, որ նա զինվորական ծառայության մեջ էր իբրև քարտուղար կամ դպրապետ՝ նրա մասին կարող էր գործածվել այդ արտահայտությունը։

Այնուհետև Եղիշեի մասին այսքան գիտենք, որ նա գրել է Վարդանանց պատմությունը և մի շարք կանոնական ու մեկնաբանական գրվածքներ և իր կյանքի վերջին շրջանը Վարդանանց պատերազմից հետո, գուցե և նրա ազդեցությամբ ու հետևանքով, անց է կացրել ճգնությամբ սկզբում Մոկաց երկրում գտնվող մի այրում, իսկ հետո, երբ նրա բնակության տեղը հովիվների միջոցով հայտնի է դառնում և հռչակվում ամեն կողմ, Մոկաց երկրից հեռանում է և բնակություն հաստատում Ռշտունյաց գավառում, ծովեզրին մոտիկ գտնվող մի այրում, որը դեռ կենսագրի օրով՝ նրա անունով կոչվում էր սուրբ Եղիշեի այր։ Մի քանի տարի էլ այստեղ ճգնելուց հետո՝ մեռնում է. նրան գտնում են մեռած, քննում-իմանում են, որ Եղիշեն է և թաղում են հենց այրի մոտ։

Եղիշեի մահվան թվականը և նրա կյանքի տևողությունը հաստատապես հայտնի չէ։ Սակայն, նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ Եղիշեի Պատմությունը գրված է 458—460 թթ., մասամբ, հավանորեն, 464 թ. հետո, և այնուհետև, ինչպես երևում է,

Եղիշեն շատ երկար չի ապրել, կարելի է նրա մահը դնել 470-ի և 475-ի միջև, որով և նրա կյանքի մոտավոր տևողությունը կլինի 60 տարի։

Եղիշեի ամենակարևոր աշխատությունը, որ նրան անմահացրել է, «Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին» գրվածքն է, որ գրել է Մամիկոնյան Դավիթ երեցի խնդրանքով և որի նյութն է հայերի ապստամբությունը պարսից Հազկերտ II թագավորի դեմ և պատերազմը 450/451 թվականներին։ Գրվածքը, ինչպես ցույց է տալիս ընծայականը, բաժանված է յոթ գլուխների կամ՝ եղանակների, և վերջում ունի նաև մի ութերորդ եղանակ՝ «Արտաքոյ եւթն յեղանակին», որի մեջ պատմված է Պարսկաստան գերի տարված հոգեվորականների նահատակությունը։ Այս գլխին կցված է նաև երկու հավելված՝ «Վասն խոստովանողացն Հայոց Խորէնայ և Աբրահամու» և «Անուանք նախարարացն, որք կամօք յօժարութեամբ վասն սիրոյն Քրիստոսի ետուն զանձինս ի կապանս արքունի», որը վերջանում է գերյալների կանանց կենցաղավարության աննման նկարագրությամբ։

Ի՞նչ է պատմում մեզ այս գրքում քաղցրազրուցիկ Եղիշեն

Նա իր պատմությունն սկսում է Հայաստանում Արշակունյաց հարստության բարձումից (428 թ.), երբ Հայաստանը դառնում է պարսկական պետության մի մարզ և կառավարվում է մարզպաններով։ Սկզբնական շրջանում պարսից պետությունը ազատ է թողնում քրիստոնեությունը Հայաստանում՝ մինչև Հազկերտ երկրորդի թագավորության սկիզբը, որը բացարձակ թշնամություն է սկսում քրիստոնյաների դեմ և նույնիսկ հարձակվում է Բյուզանդական կայսրության վրա։ Հազկերտը սկսում է իրագործել քրիստոնեությունը երկրում բնաջնջելու իր մտադրությունը՝ շատերին խախտելով քրիստոնեության ուխտից սպառնալիքների, կապանքների և մահապատիժների ու գույքը հափշտակելու միջոցով։ Թագավորի մտադրությունները համընկնում են մազդեական կրոնի ներկայացուցիչների մոլեռանդ ցանկությունների հետ և, ահա, մոգերը խորհուրդ են տալիս Հազկերտին՝ մի կրոնի դարձնել իր պետության մեջ ապրող բոլոր ազգերին, որպեսզի «հույների աշխարհն» էլ չհամարձակվի նրա դեմ ելնել։ Իբրև լավագույն միջոց այդ խորհուրդը կատարելու՝ առաջարկվում է բոլոր ազգերի հնծելազորն իրենց զորավարների հետ արշավանքի կանչել դեպի Քուշանաց երկիրը, որպեսզի նրանց երկիրն անտեր մնա և թագավորի կամքը հեշտությամբ կատարվի։

Այսպես Հազկերտը տարեցտարի Պարսկաստան է կանչում զանազան երկրների, այդ թվում նաև Հայոց երկրի, իշխողներին և օգտվելով այդ երկրների անօգնական վիճակից՝ հալածանք է սկսում քրիստոնյաների դեմ։ Առանձնապես գործադրում է կորրուպցիան, այսինքն՝ առաջ է քաշում «կրտսերներին ավագների միջից, և անարգներին՝ պատվականների միջից, և տգետներին՝ գիտունների միջից, և վախկոտներին՝ քաջ մարդկանց միջից»[1]. բոլոր արժանավորներին ետ է քաշում և անարժաններին առաջ մղում. ոմանց խաբում է ոսկով ու արծաթով, ուրիշներին՝ առատ պարգևներով, շատերին ագարակներ և գյուղեր նվիրելով, ոմանց էլ՝ պատիվներ և մեծամեծ իշխանություններ շնորհելով և խոստանալով իր սիրելի նախարարներին հավասարեցնելու, եթե միայն ուրանան քրիստոնեությունը, մոգական կրոնին դառնան։ Բայց այդ բոլոր հնարները չեն օգնում և ի վերջո թագավորը արդեն բացահայտորեն, նամակով պահանջում է, որ ուրանան քրիստոնեությունը և երկրպագեն արեգակին ու կրակին։ Թագավորի այդ պահանջը ևս խիստ ընդդիմության է հանդիպում, և սկսվում են անլուր հալածանքներ, անարգանք ու տանջանք բոլոր քրիստոնյաների, մասնավորապես հայ նախարարների վերաբերմամբ։ Այդ անիրավությունները նկարագրելով Ղևոնդը ասում է. «Այսպիսի պատուական զինուորութիւն հասեալ էր ի չարաշուք անարգութիւն և հայրենի ազատութիւնն չարաչար կայր ի ծառայութեան մարդախողոզ բռնաւորին», որը նույնիսկ հաշվի չէր առնում այն, որ իր հարազատ եղբայրներին հայ նախարարները սնուցել էին իրենց մայրերի կաթով։

Հայաստան է ուղարկվում Դենշապուհ պարսիկը՝ իբր թե հարկերը և այրուձիու պարհակը թեթևացնելու։ Այդ նպատակով կատարված աշխարհագրի հետևանքն այն է լինում, որ եկեղեցին հարկի տակ է դրվում, վանքերն ու վանականները՝ նույնպես, երկրի հարկերն ավելի ևս ծանրացվում են, Դենշապուհը նախարարներին բանսարկությամբ իրար հետ կռվեցնում է, հայ հազարապետին պաշտոնից հանելով՝ տեղը պարսիկ է բերում և մի մոգպետ էլ՝ դատավոր աշխարհին, որպեսզի եկեղեցու պայծառությունը նսեմացնեն։ Հարկերի ծանրության մասին Ղևոնդն ասում է. «Որովհետև որտեղից պետք է հարյուր դահեկան առնել, կրկնապատիկն էին առնում։ Մանավանդ ո՞վ կարող է պատմել, թե ինչպիսի ծանր

1 Ղևոնդ, Վարդանի և հայոց պատերազմի մասին, Երևան, 1971, էջ 30։

տուրքեր ու սակեր, բաժեր ու հասեր էին նշանակված լեռների, դաշտերի և անտառների վրա։ Առնում էին ոչ թե ինչպես վայել է պետական արժանապատվությանը, այլ ավազակաբար հափշտակելով, այն աստիճան, որ իրենք էլ մեծապես զարմանում էին՝ թե մի տեղից որ այսքան գանձ է դուրս գալիս, էլ ինչպե՞ս է շեն մնում այդ աշխարհը» (35)։

Վերոհիշյալ նամակի հետևանքն այն է լինում, որ մի խումբ հայ նախարարներ, սպարապետ Վարդան Մամիկոնյանի գլխավորությամբ, պարսից արքունիք են կանչվում և սաստիկ տագնապի ու նեղության մեջ ստիպված են լինում արտաքուստ ուրանալ քրիստոնեությունը, և թագավորի հրամանն ընդունելով բազմաթիվ մոգերի ու մոգպետների հետ վերադառնում են Հայաստան՝ քրիստոնեությունը վերացնելու և մոգությունը նրա փոխարեն հաստատելու խոստմամբ։

Երբ նախարարների ուրացության լուրը հասնում է Հայաստան՝ հոգևորականությունը ամենուր քարոզիչներ է ուղարկում, և որոշվում է ամեն կերպ դիմադրել հայ նախարարներին ու պարսիկներին։ Պարսիկները փորձում են վասակ մարզպանի աջակցությամբ իրագործել իրենց մտադրությունը, բայց զայրացած ժողովուրդը ոտքի է կանգնում, և վերահասու լինելով, որ Վարդանը և նրան շրջապատող իշխանները առերես են ուրացել և պատրաստ են իրենց հետ միասին գործելու, պարզում են ապստամբության դրոշը հայրենիքի ու խղճի ազատության համար պայքարելու։ Պարսկաստանից եկած բանակը շրջապատում են, շատերին սպանում, շատերին էլ գերի են վերցնում։ Վերջիններիս թվում է լինում նաև վասակ մարզպանը, որն այժմ կեղծավորաբար հավատարմության երդում է տալիս։

Մինչ նրանք այսպիսի հաջողությունների մեջ էին, գալիս է Աղվանից հազարապետը երկրի եպիսկոպոսի հետ միասին և օգնություն խնդրում պարսից դեմ, որոնք մեծ զորքով և մոգերի բազմությամբ եկել գրավել էին Աղվանից աշխարհը և ուզում էին այնտեղ զրադաշտական կրոն հաստատել։ Դրության լրջությունը լավ ըմբռնելով՝ Հովսեփ կաթողիկոսն ու Վարդան սպարապետը, վասակ Սյունին և Ներշապուհ Ռմբոսյանը հատուկ պատգամավորության միջոցով օգնություն են խնդրում Հունաց Թեոդոս կայսրից, իսկ իրենք ամբողջ հայոց զորքը երեք մասի բաժանելով՝ մի մասը հանձնում են Ներշապուհ Ռմբոսյանին Ատրպատականի սահմանները պաշտպանելու, երկրորդ մասը թողնում են վասակ Սյունու

հրամանատարության ներքո՝ Միջնաշխարհը պաշտպանելու, իսկ երրորդ մասը Վարդան սպարապետի առաջնորդությամբ ուղարկում են Աղվանից երկիրը՝ այնտեղ պարսիկների դեմ կռվելու և երկրից դուրս քշելու համար։ Վարդանը պատվով ու հաջողությամբ կատարում է այս հանձնարարությունը, պատերազմի մեջ հաղթում է պարսիկներին և երկրից վտարում։ Բայց հենց այդ ժամանակ էլ նա լուր է ստանում, որ Վասակը դավաճանել է միաբանության ուխտին և եռանդուն գործունեություն է սկսել ուխտին հավատարիմ նախարարների և նրանց ընտանիքների դեմ։ Սպարապետը անմիջապես իր զորքով վերադառնում է, Վասակին հալածում Միջնաշխարհից։

Տեսնելով, որ գործը սպառնալից և վտանգավոր կերպարանք է ստանում, պարսից թագավորը քրիստոնեական կրոնի աղատության հրաման է տալիս և խոստանում է ներել ապստամբներին, բայց արդեն ուշ էր, և հայերն այլևս նրա խոստումներին վստահել չէին կարող։

Այս անցքերը տեղի էին ունենում 450/451 թվականների ձմռանը։ Պարսից պետության մեծ հազարապետն էլ եկել-նստել էր Հայաստանի սահմաններին մոտիկ Փայտակարան քաղաքում, իր մոտ էր կանչել Վասակ Սյունուն և խոստանալով նրան Հայոց թագավորությունը՝ աշխատում էր նրա միջոցով հայոց միաբանությունը քայքայել, որպեսզի թագավորի կամքը կատարվի։ Վասակին ու նրա շուրջը հավաքվածներին մեծամեծ պատիվներ ու պարգևներ խոստանալով՝ Միհրներսեհ հազարապետը ինքը վերադառնում է կրկին Պարսկաստան, դեպի Հայաստան արշավող պարսից զորքի գլուխ նշանակելով Մուշկան Նիսալավուրտ զորավարին։

Ճակատամարտն արդեն անխուսափելի էր։ Վարդան սպարապետը իր բազմաթիվ համախոհներով՝ 66 հազարանոց բանակի գլուխ անցած գալիս բանակ է դնում Տղմուտ գետի ափին՝ Ավարայրի դաշտում, մի գեղեցիկ ճառով քաջության ու անվեհերության հորդոր է կարդում իր զորականին, ճառը վերջացնելով հետևյալ խոսքերով. «Երկիւղ թերահաւատութեան է նշանակ. զթերահաւատութիւն մեք ի մէնջ վաղ մերժեցաք, ընդմին և երկիւղն փախիցէ ի մտաց և ի խորհրդոց մերոց»։ «Եթէ հասեալ իցէ ժամանակ կենաց մերոց սուրբ մահուամբ պատերազմիս, ընկալցուք խնդութեամբ սրտիւ, բայց միայն յարութիւնս քաջութեան՝ վաստութիւն մի՛ խառնեսցուք»։ [«Վախը թերահավատության նշան է. թերահավատությունը մենք վաղուց ենք մերժել մեզանից. նրա հետ թող վախն էլ փախչի մեր մտքերից ու խորհուրդներից»։ «Եթե հասել է ժամանակը մեր կյանքը սուրբ մահով ավարտելու այս պատերազմում, (մահն) ընդունենք ուրախ սրտով, միայն թե արիության ու քաջության մեջ վախկոտություն չխառնենք»] (101)։

Տեղի է ունենում Ավարայրի ճակատամարտը։ Հայերն իրենց խիզախ զորավարների և արի սպարապետի ղեկավարությամբ քաջության հրաշքներ են գործում և տեղ-տեղ սաստիկ նեղն են լծում պարսիկներին, բայց վերջ ի վերջո ստիպված են լինում տեղի տալ և պատերազմի դաշտը թողնել պարսիկներին, որոնք թե՛ թվով մի քանի անգամ գերազանցում էին հայերին և թե ունեին ռազմական փղերի ահագին բազմություն, որից բոլորովին զուրկ էին հայերը։ Պատերազմի դաշտում Վարդանի և իր համհարզների հետ ընկան 1036 հոգի, պարսիկներից՝ եռապատիկ ավելի։ Սակայն պայքարը դրանով չդադարեց. ցրիվ եկած հայոց զորքի մի մասն ամրացավ բերդերում ու լեռներում և անվեհերությամբ շարունակեց կռիվը պարսից բռնության դեմ, մինչև որ պարսից թագավորն ստիպված եղավ տեղի տալ և զիջումներ անել Հայաստանին։ Այսպիսով, պատերազմի դաշտում կրած պարտությունը վերափոխվեց իսկական հաղթության։

Այնուհետև Եղիշեն պատմում է հայ նախարարների ու հոգևորականների գերվելն ու Պարսկաստան ուղարկվելը, Վասակի դատաստանը և չարաչար անարգվելն ու անփառունակ մահը, հայ հոգևորականության պարագլուխների՝ Հովսեփ Երեցի, Սահակ Ռշտունյաց եպիսկոպոսի և Ղևոնդ Երեցի դատավարությունն ու նահատակությունը Պարսկաստանում։ Վերջինս պատմված է 8-րդ գլխում, որի մեջ առանձնապես երևան է գալիս բանաստեղծ-պատմիչի քնարական մեծ կարողությունը։ Դյուցազներգությունը վերջանում է պատերազմի դաշտում ընկած կամ գերված հայ նախարարների՝ իրենց ամուսինների համար սգացող կանանց աննման նկարագրությամբ, որը դեռ այսօր էլ հոգեկան խոր տրամադրություններ ու ապրումներ է առաջացնում ընթերցողի մեջ։

Ահա մի քանի հատված այդ նկարագրությունից. «Փոշոտվեցին ու ծխոտվեցին նորահարսների սրահակներն ու առագաստները, և սարդի ոստայնները ձգվեցին նրանց հարսնարաններում. կործանվեցին նրանց դահլիճների բարձր գահերը, և խանգարվեցին նրանց սեղանների պարագաները. ընկան-կործանվեցին նրանց ապարանքները, և տապալվեցին ու ավերվեցին նրանց ապաստան

ծառայող ամրոցները։ Ջորացան-Ճոզեցին նրանց ծաղկանոցների բուրաստանները, և արմատախիլ եղան նրանց գիներեր այգիների տունկերը։

Իրենց աչքերով տեսան իրենց կայքերի հափշտակությունը և իրենց ականջներով լսեցին իրենց սիրելիների վշտերն ու չարչարանքները, նրանց գանձերը հարքունիս գրավվեցին, ամենևին զարդեր չմնացին նրանց երեսների վրա։

Հայոց աշխարհի փափկասուն տիկինները, որոնք փափուկ կյանքով ու քնքուշ մեծացել էին բազմոցների ու գահավորակների մեջ, շարունակ բորիկ ու ոտքով էին գնում աղոթատները, առանց ձանձրանալու ուխտելով և խնդրելով, որ կարողանան դիմանալ այն մեծ նեղությանը։ Ովքեր իրենց մանկությունից հորթերի ուղեղներով և էրեների փափուկ մսով էին սնվել, մեծ ուրախությամբ խոտեղեն կերակուր էին ընդունում վայրենիների նման և ամենևին չէին հիշում իրենց սովորական փափուկ կյանքը։ Նրանց մարմինների մորթը սև գույն ստացավ, որովհետև ցերեկն արևակեզ էին լինում և ամբողջ գիշերներն էլ գետնի վրա էին քնում...

Մուռացան իրենց կանացի տկարությունը և առաքինի տղամարդիկ դարձան հոգևոր պատերազմի մեջ. կռիվ բաց արին ու մարտնչեցին ծայրագույն մեղքերի դեմ, կտրեցին և դեն գցեցին նրա մահաբեր արմատները։ Միամտությամբ հաղթեցին խորամանկությանը և սուրբ սիրով լվացին նախանձի կապտագույն ներկվածքը, կտրեցին ագահության արմատները և չորացան նրանց ոստերի մահաբեր պտուղները։ Խոնարհությամբ հաղթահարեցին ամբարտավանությանը, և միևնույն խոնարհությամբ հասան երկնավոր բարձրությանը։ Աղոթքով բաց արին երկնքի փակված դռները և սուրբ խնդրվածքներով հրեշտակներին ցած բերին փրկության համար. ավետիս լսեցին հեռաստանից և փառավորեցին աստծուն բարձունքում...

Շատ ձմեռների սառույցներ հալվեցին, գարուն հասավ և նոր ծիծեռներ եկան. կենցաղասեր մարդիկ տեսան և ուրախացան, բայց նրանք երբեք չկարողացան տեսնել իրենց անձկալիներին։ Գարնանային ծաղիկները նրանց միտն էին բերում իրենց հավատարիմ ամուսիններին, բայց նրանց աչքերը կարոտ մնացին նրանց երեսների ցանկալի գեղեցկությունը տեսնելու (182—184)։

Անցնելով Ղեշեի «Վարդանանց պատմության» բնույթին՝ պետք է ասենք, որ թեև Ղեշեի երկը կրում է «Պատմություն» անունը և որպես այդպիսին մեր ձեռագրերի պատմական ժողովածուներում համարյա ամենուրեք դուրս է մղել Ղազար Փարպեցուն, բայց այն իսկապես պատմական վստահելի աղբյուր լինելով հանդերձ, վկայաբանական գունավորում ստացած մի դյուցազներգություն է, պատմական նյութ ունենալով՝ մի բանաստեղծական քերթված, ո՛չ թե սոսկ պատմաբանի, այլ հոգով բանաստեղծի գործ, որ գրված է խիստ որոշ նպատակով՝ «Որպեսզի շարունակ կարդաս, լսելով առաքինի անձերի քաջությունը և հետ կացածների վատթարությունը» (19)։ Ղեշեն ինքը եղել է V դ. կեսի հայրենական այս մեծ դյուցազներգության նախապատրաստողներից մեկը և, ինչպես ինքը վկայում է, ականատես ու մասնակից է եղել սարսափելի դեպքերին։ Մի տեղ նա ասում է. «Ահա մեր կամքին հակառակ արտասվալից ողբերով շարադրում ենք այն բազմաթիվ հարվածները, որոնց մեջ հենց մենք էլ ընկանք՝ ականատես լինելով», կամ մի այլ տեղ՝ «Ո՛չ կարծիքներ լսելով եմ այլայլվել և ո՛չ էլ լուրերից արթնացնել. այլ ես ինքս անձամբ նույն տեղում տեսա ու լսեցի հանդգնաբար խոսելու ձայնը. ինչպես սաստիկ քամին, որ ալեկոծում է մեծ ծովը, այնպես էր շարժում ու տարուբերում իր զորքերի ամբողջ բազմությունը» (20)։ Եվ ահա նա, այդ բանաստեղծական հոգի ունեցող մարդը պատերազմը վերջանալուց հետո մի խուլ անկյուն քաշված, դեպքերի թարմ տպավորության տակ, վերքերը դեռևս լիովին չսպիացած՝ գրի է առել իր տեսածն ու լսածը։ Ի՜նչ զարմանք, որ նրա երկից այնպիսի անմիջականություն ու թարմություն է բուրում, որ հարբեցնում է ընթերցողին։

Ղեշեի երկը գրված է ցույց տալու համար, որ հայրենասերը, ազատություն սիրողը ոչ մի զոհաբերության առաջ կանգ չի առնի, հայրենիքի սիրո և խղճի ազատության համար ամեն նեղություն ու տառապանք հանձն կառնի, կյանքն անգամ չի խնայի, որովհետև «չհասկացված մահը մահ է, հասկացված մահը՝ անմահություն. ով որ չգիտե թե ինչ է մահը, վախենում է մահից, իսկ ով գիտե մահը, նրանից չի երկնչում» (28)։ Այս պատճառով էլ հայրենիքի ազատության համար մարտնչող լավերն ու առաքինիները նրա աչքին ավելի լավ և ավելի կատարյալ են երևում, իսկ վատերն ու ուրացողները՝ ավելի վատթար և ավելի ատելի։ Սրանով պատմական ճշտությունն աղոտանում է և անձերի ու գործերի նկարագրության ժամանակ գույները խտանում են։ Այսպիսով լավերն ու առաքինիները, կամ մեր ժամանակի արտահայտությամբ ասած՝ դրական տիպերը, այնպես են նկարագրվում, որ նրանց մեջ ո՛չ մի պակասություն ու թերություն չես կարող գտնել, և նրանք միայն

հիացմունքի առարկա կարող են լինել, ինչպես օրինակ՝ իր հավատի ու համոզմունքների մեջ անհողդողդ, հայրենիքի ազնիվ զինվոր սպարապետ Վարդանը, Հովսեփ կաթողիկոսն ու Ղևոնդ Երեցը, հայոց աշխարհի համեստափայլ ու փափկասուն տիկինները և այլն. մինչդեռ վատերն ու ուրացողները կամ բացասական տիպերը, հակառակ ծայրահեղության հասցրած գույներով են նկարագրվում, ինչպես՝ միջոցների մեջ խտրություն չդնող, ո՛չ մի ստի ու խաբեության առաջ կանգ չառնող, չարագործ ու արյունարբու պարսից թագավոր Հազկերտ Երկրորդը, Միհրներսեհ մեծ հաղարապետը, բայց ամենից ավելի՝ հավատուրաց, դավաճան մարզպան Վասակ Սյունին, որի խայտառակ վախճանը երևում է որպես մի բարձրագույն վրեժխնդիր զորության գործ, և որին Եղիշեն հալածում է նույնիսկ նրա մահից հետո էլ. «Այս հիշատակարանը գրվեց նրա մասին՝ նրա հանցանքները կշտամբելու և նրան մեղադրելու համար, որպեսզի ամեն մարդ, որ լսի և իմանա այս բանը, նզովք կարդա նրա հետևից և նրա գործերին ցանկացող չլինի» (131):

Բանաստեղծ պատմիչի երկին լիովին համապատասխան է նաև նրա գրելու կերպը, ոճն ու լեզուն: Մ. Աբեղյանը հետևյալ բառերով է բնորոշում մեր մատենագրի այդ կողմը. «Նրա գրվածքի մեջ սկզբից մինչև վերջն իշխող է գեղարվեստը: Գործողությունն առաջ է տարվում մասերի ներդաշնակ բաժանումով, երկրորդական, բայց կենդանի, բնական մանրամասնություններով, զարդարուն և ծաղկուն ոճով, նկարեն պատկերներով ու հանդիսավորությամբ: Նա շարադրում է մերթ արագ թափով, կորովի, եռանդուն և աշխույժ, մերթ դանդաղ և քաղցրաբան: Թեպետև երբեմն փոքր-ինչ ճապաղ է, բայց նրա երկն իր ամբողջությամբ վայելուչ է և գրավիչ, հաճախ նույնիսկ հափշտակիչ: Դրա պատճառն այն է, որ այնտեղ ամեն ինչ բխում է անկեղծ և խորին զգացումից, չկա շինծու արվեստականություն... Մի բան, որ սկզբից զգալի է նրա գրվածքի մեջ, այն է, որ նա փայլուն ոճի հետ ունի աչքի ընկնող մշակված, պարզ ու հստակ խոսք. կատարելապես իշխում է լեզվին և հորինում է մեծ ճաշակով, միշտ հարմարվելով ներքին բովանդակությանը: Այդպիսով մեր այս հեղինակը ստեղծել է իր երկի շատ հատվածներով մի այնպիսի բանաստեղծական պրոզա, որ շատ ընտիր է, երբեմն շքեղ, լի քնարերգությամբ»[2]:

Այսպիսով, ոսկեծղիկն Եղիշեն իր ժողովրդին հավատարմությամբ մարտի դաշտում ծառայելուց հետո, տվել է մեզ հայկական այդ հերոսական պայքարի մի այնպիսի նկարագրություն և ստեղծել է այնպիսի մի երկ, որը հայ ժողովրդի ուժի և գիտակցության մի փառավոր հուշարձան է:

2 Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968, էջ 338:

«Գիրք պատմութեան սրբոց Վարդանանց զորավարացն Հայոց արարեալ սրբոյ Եղիշէի վարդապետին», Կ. Պոլիս, 1764:

«Եղիշեի պատմութիւն Վարդանանց»: Ըստ Անձևացեացն օրինակի, Թեոդոսիա, 1861: Հրատարակվել է ևս 25 անգամ:

«Եղիշէի Վասն Վարդանայ և Հայոց պատերազմին», ի լոյս ածեալ բաղդատութեամբ ձեռագրաց աշխատութեամբ Ե. Տեր-Մինասյան, Երևան, 1957:

Եղիշե, Վարդանի և Հայոց պատերազմի մասին, թարգմ., ներած. և ծանոթ. Ե. Տեր-Մինասյանի, Երևան, 1946: Նույնը Դահիրե, 1950, Երևան, 1971: Աշխարհաբար թարգմանվել է 7 անգամ:

Егише, О Вардане и войне армянской, пер. с древнеармянского акад. И. А. Орбели, Ереван, 1971.

«The History of Vartan and of the battle of the Armenians, transl. from the arm. by C. F. Neumann, London, 1830.

Elise'o, Storico armeno del quinto secolo, versione del prete Giuseppe Cappelletti, Venezia, 1840.

«Soulèvement national de l'Arménie chnétienne au V-e siècle, la loi de Zoroastre, sous le commendement du prince Vartan le Mamigonian»— Ouvrage écrit par Elisée Vartabed, trad. en français par M. l'abbé Grégoire Kabaragy Garabed, Paris, 1841.

Elisée Vardaped, Histoire de Vardan et de la guerre des Arméniens trad. nouvelle, acc. de notes historiques et critiques, par V. Langlois, «Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, publiée en français par Victor Langlois», t. II, Paris, 1869.

Խալաթյանց Գր., Ղազար Փարպեցի և գործք նորին, Մոսկվա, 1883:

Ակինյան Ն., Եղիշե վարդապետ և յուր Պատմությունն Հայոց պատերազմի, մասն Ա, Վիեննա, 1932, մասն Բ, Վիեննա, 1935, մասն Գ, Վիեննա, 1953:

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968:

Ե. ՏԵՐ-ՄԻՆԱՍՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների դոկտոր)

ՄՈՎՍԵՍ ԽՈՐԵՆԱՑԻ

V դարի հայ մատենագրությունը ներկայացնող նշանավոր պատմիչների՝ Կորյունի, Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի, Եղիշեի, Ղազար Փարպեցու համաստեղության մեջ հատկապես առանձնանում է Մովսես Խորենացին, որ ըստ արժանվույն վաստակել է «հայոց պատմահայր» պատվանիշդոսը։

Մովսես Խորենացու անունով, բացի «Հայոց պատմությունից», մեզ են հասել նաև մի շարք այլ գործեր։ «Թուղթ առ Սահակ Արծրունի», «Պատմութիւն Հռիփսիմեանց», «Յաղագս վարդավառին», «Յաղագս պիտոյից»։ Սակայն Խորենացու ուրվագծվող կերպարը, որպես մատենագրի, մտածողի ու գործչի, լիովին հենված է նրա Պատմության վրա։

Նույն այդ երկում էլ պահպանվել են սակավաթիվ կենսագրական տեղեկություններ Խորենացու մասին, որոնք լրացվում են մի քանի ուրիշ հիշատակություններով ու ավանդություններով։ Համաձայն այդ տեղեկությունների, պատմահայրը ծնված պետք է լինի մոտավորապես 410 թ.։ 20—25 տարեկան հասակում, Մաշտոցին ու Սահակ Պարթև կաթողիկոսին աշակերտելուց հետո, մի խումբ երիտասարդների հետ ուղարկվում է Ալեքսանդրիա, ժամանակի գիտության խոշորագույն օջախներից մեկը, կրթությունը շարունակելու։ Ճանապարհին խումբն այցելում է Եդեսիա քաղաքը և ծանոթանում այդ հինավուրց մշակութային կենտրոնի հարուստ դիվաններին։ Ալեքսանդրիայում Խորենացին հմտանում է ժամանակի ավանդական գիտության՝ քերթողական, ճարտասանական, քերականական «արվեստների» մեջ, կատարելագործում հունարենի իր իմացությունը։

Այնուհետև իր ընկերակիցների հետ նա վերադառնում է հայրենիք։ Այդ տեղի է ունենում 440 թ. հետո, երբ նրանց ուսուցիչները՝

Մեսրոպ Մաշտոցն ու Սահակ Պարթևը, արդեն մահացած էին։

Ուսյալ երիտասարդները սառն ընդունելություն են գտնում հայրենիքում, մանավանդ որ պարսկական իշխանությունների հովանավորած՝ ասորական մշակույթի ջատագովներին ընդունելի չէին հունական մշակույթը յուրացրած, գործունեության ծարավի մտավորականները։ Չնայած դժվարին պայմաններին և նույնիսկ հալածանքներին, որոնց մասին դառնությամբ պատմում է Ղազար Փարպեցին, հիշատակելով տուժածների թվում նաև «Մովսես փիլիսոփոսին», Խորենացին աննկուն առաջ է մղում իր լուսավորչական գործը, եռանդով զբաղվելով թարգմանչական աշխատանքով և հեղինակելով ինքնուրույն երկեր։

Ավանդությունները, որոնք, հավանաբար, պատմական հիմքեր ունեն, Մովսես Խորենացուն համարում են նաև նշանավոր երգիչ-երաժիշտ-բանաստեղծ։ Անկասկած ուշագրավ է, այս տեսակետից, «Յաղագս սրբոց վարդապետացն հայոց Մովսէսի և Դաւթի» գրվածքի մի պերճախոս հատվածը։ Հայաստան վերադառնալուց հետո Խորենացին վարում է զրկանքներով լի աստանդական կյանք, շրջապատից թաքցնելով իր ինքնությունը. Գյուտ Արահեզացի կաթողիկոսը փնտրում է նրան, բայց իզուր. մի անգամ Խորենացին պատահաբար մասնակից է լինում ի պատիվ կաթողիկոսի կազմակերպված հանդեսին. ներկաները խնդրում են նրան մի բան երգել հայրապետի համար, և ծերունի պատմիչը ապշեցնում է բոլորին՝ իր գեղեցիկ ձայնով, կատարման արվեստով ու ստեղծագործությամբ, երգելով «Ո՛վ արքայակերպ, տէր քահանայապետ» մեղեդին։

Գրչագիր գանձարաններում «Մովսես քերթող»-ի անունով պահպանված է երկու տաղ. մեկը նվիրված Տրդատ Թագավորին, մյուսը՝ Գրիգոր Լուսավորչին։ Իսկ շարականների հեղինակների միջնադարյան ցուցակներում Խորենացուն հատկացվում են բազմաթիվ ստեղծագործություններ։

Խորենացու «Հայոց պատմության» տվյալներից բխում է, որ այն ավարտված պիտի լինի 482 թ. առաջ, այսինքն նախքան այդ թվականին տեղի ունեցած՝ նրա «Պատմության» պատվիրատուի՝ Սահակ Բագրատունու մահը։ Խորենացու հաճախակի և պերճաբան խոսքերը ուղղված իր մեկենասին, բնութագրում են վերջինիս որպես ջերմ հայրենասերի և կրթված մարդու, որը լավ էր ըմբռնում ժամանակի պահանջները։

Հայոց ամբողջական պատմություն գրելու մեծ գաղափարը,

Խորենացու այդ աննախադեպ մտադրությունը, կանգնեցրել է նրան նույնքան մեծ դժվարությունների առաջ՝ սկզբնաղբյուրների հայթայթման գործում, և պահանջել նրանից աներևակայելի ջանքեր ու եռանդ և մանավանդ՝ հնարամտություն։

IV դ. և V դ. սկզբի պատմության համար Խորենացին որպես աղբյուր ունեցել է վերը հիշատակված հայ պատմիչների երկերը և իր ապրած ժամանակով էլ մոտ է եղել այդ դարաշրջանին։ Իսկ ի՞նչ աղբյուրներ նա կարող էր ունենալ իրենից 300, 500, 1000 և ավելի տարիներ առաջ տեղի ունեցած իրադարձությունների ու եղելությունների համար։ Այդ ժամանակների պատմությունը ոչ միայն շարադրված չէր մեսրոպատառ մատյաններում, այլև Խորենացու ապրած ժամանակից անջրպետված էր այնպիսի մի իրադարձությամբ, որպիսին էր քրիստոնեության հաստատումը Հայաստանում IV դ. սկզբին։ Հայտնի է, որ քրիստոնեության ընդունումով խզվեցին հեթանոսական շրջանից ձգվող մշակութային ավանդները և կորստյան մատնվեց կուտակված մշակութային արժեքների մի ստվար մասը։ Այսուհանդերձ, Խորենացուն հաջողվել է բազմաթիվ հարցերում, ինչպես կտեսնենք, թափանցել այդ վարագույրի մյուս կողմը։

Օտար հեղինակների երկերին ծանոթանալով, Խորենացին թեև այնտեղ քիչ բան է գտել Հայաստանի մասին, բայց փոխարենը լայն պատկերացում է ստացել համաշխարհային պատմության մասին, որ ի հայտ է գալիս նրա գրքի ամեն մի էջում և հնարավորություն է տվել նրան դիտելու հայոց պատմությունը միշտ լայն պատմական եռանախորքի վրա։

Խորենացին իր աղբյուրների թվում հիշատակում է երեք այնպիսի մատյաններ, որոնք չեն կարող դասվել օտար մատենագրության շարքը, քանի որ ստեղծվել են Հայաստանի հողի վրա, թեև, հավանաբար, ոչ հայոց լեզվով։ Դրանք են. Մար Աբաս Կատինայի մատյանը, չորս «հագներգություններից» կազմված «Պիտույից հյուսման պատմությունը» և «Մեհենական պատմություններ» մատյանները։

Երկրորդ տեղը իրենց նշանակությամբ գրավում են բանավոր աղբյուրները։ Խոսքը ժողովրդական բանահյուսության այն ստեղծագործությունների մասին է, որոնք նա քաղել է անմիջապես ժողովրդական բանասացների, երգիչների բերանից։ Սրանք կարելի է երկու խմբի բաժանել՝ առասպելական, դիցաբանական, որոնցից մի հազվագյուտ նմուշ է Վահագնի ծննդյան երգը, և պատմա-

վանդական՝ «վիպասանների երգեր», «թվելյաց երգեր», որոնք Խորենացին գրի է առել ու մեզ հասցրել ավելի մեծ քանակությամբ։ Սրանցից են Արտաշեսի ու Սաթենիկի և Արտաշեսի ու Արտավազդի մասին երգերը։

Բանավոր աղբյուրների մի այլ տարատեսակ են տոհմական ասքերը՝ նախարարական տներում սերնդե-սերունդ հաղորդվող ու հետզհետե ձևափոխվող ու գունազարդվող ավանդությունները, որոնք պատմում էին տոհմի ծագման ու առավել աչքի ընկնող ներկայացուցիչների շուրջը հյուսված պատմություններ (օրինակ, Մամիկոնյան տոհմի գալստյան մասին ավանդությունը)։

Որ բանավոր ավանդությունները իրենց մեջ պատմական հատիկ են պահպանում, այդ քաջ գիտակցում էր Խորենացին, ուստի և չէր վարանում օգտվելու դրանցից՝ որպես պատմական աղբյուրներից։

Որոշակի դեր են խաղացել «Հայոց պատմության» կերտման մեջ վավերագրական աղբյուրները։ Առաջին հերթին պետք է նշել Արշակունի թագավորների կողմից պարբերաբար կազմվող «Գահնամակը»՝ նախարարական տների ցանկը, որտեղ թվարկվում էին նախարարական տները՝ ըստ իրենց հզորության և ազդեցության աստիճանի։

Վավերագրերի մի այլ տեսակ՝ վիմական արձանագրությունները, միշտ եղել են պատմահոր ուշադրության կենտրոնում թե՛ այն դեպքերում, երբ դրանք նրա համար անընթեռնելի էին, օրինակ, ուրարտական սեպագիր արձանագրությունները, որոնք նա հիշատակում ու նկարագրում է, վերագրելով Շամիրամին, և թե մանավանդ այն պարագաներում, երբ նրանց բովանդակությունը նրան մատչելի էր. օրինակ, Գառնիում Տրդատ թագավորի թողած հունարեն արձանագրությունը։

Խորենացին, պատմական նյութ հայթայթելու միտումով, ուշիուշով ուսումնասիրել է իր ժամանակի Հայաստանի քաղաքները, բերդերը, բնակավայրերը, դրանց ավերակներն ու մնացորդները և դրանց հետ կապված ավանդությունները։ Այդ ուսումնասիրության արդյունքն են «Պատմության» մեջ մեծ տեղ գրավող՝ քաղաքների, դաստակերտների, ավանների, բերդերի նկարագրությունն ու հիմնադրման պատմությունները։ Այդպիսին է Վան քաղաքի, նրա հանրահայտ ջրանցքի, հնությունների ու այդ բոլորի ստեղծման նկարագրությունը, որը ուրարտական շրջանի մշակութային մնացորդների առաջին բնութագրությունն է և Վանն ու նրա հու-

շարձանները ուսումնասիրած գիտնականների վկայությամբ զարմանալի հարազատ է իրականությանը։ Այդպիսիք են Արտաշատի, Երվանդաշատի, Երվանդակերտի, Գառնիի և այլ քաղաքների ու բնակավայրերի նկարագրությունները։

Բոլոր հիշատակված աղբյուրները, որքան էլ բազմատեսակ նյութեր տված լինեն Խորենացուն, այսուհանդերձ խիստ սակավ էին նրա ծրագրի իրականացումն ապահովելու համար, ուստի և անհրաժեշտ էին նորանոր փաստեր։ Դրանց մի նոր ու յուրօրինակ շտեմարանը Խորենացին գտել է լեզվի բառապաշարի, հատկապես հատուկ անունների՝ պատմության խորքերից եկող կամ իրեն ժամանակակից տեղանունների, տոհմանունների, անձնանունների մեջ, վերլուծելով ու ստուգաբանելով դրանք։ Արդյունքները շատ նշանակալից են եղել և հնարավորություն տվել պատմահորը՝ նորանոր փաստերով ու դրվագներով լրացնել իր «Պատմությունը»։ Հատկապես բազմաթիվ են նախարարական տոհմանունների ստուգաբանման դեպքերը, որոնցով Խորենացին լրացնում էր նախարարական տների պատմությանը վերաբերող փաստերի պակասը։

Ընդհանուր հայացք ձգելով Խորենացու օգտագործած աղբյուրների վրա, կարելի է զարմանալ, թե որքան դրանք տարատեսակ են և բազմաբնույթ։ Դեռևս V դարում նա հավաքել ու օգտագործել է Պատմության շարադրման համար, ըստ էության, աղբյուրների գրեթե բոլոր այն տեսակները, որոնց վրա են կառուցում իրենց հետազոտությունները նաև այսօրվա պատմաբանները։ Հիրավի, նա զանց չի առել գրավոր աղբյուրների և ոչ մի բնագավառ, օգտագործելով թե՛ պատմության սիստեմատիկ շարադրանք պարունակող երկերը, թե՛ սոսկ նյութերի գրառումներ ներկայացնող ժողովածուները, թե՛ իրեն հետաքրքրող թեմային սոսկ հպանցիկ ու հեռավոր վերաբերություն ունեցող գրվածքները, թե՛ իրեն մատչելի վավերագրերն ու վիմական արձանագրությունները։ Նա առանձին ուշադրություն է նվիրել բանավոր աղբյուրներին և դրանց նկատմամբ հանդես բերել քննադատական վերաբերմունք, անդրադարձել նյութական աղբյուրներին, հաճախ մտովի վերականգնելով և շեն վիճակում ներկայացնելով այն, ինչ նրա ժամանակ արդեն վաղուց ավերակ կարող էր լինել։

Այս բոլորը, անկախ այլ հանգամանքներից, ինքնին արդեն տարբերում են պատմահորը հնում պատմիչ հորջորջված հեղինակներից և դասում նրան համաշխարհային մշակույթի առաջնակարգ գործիչների շարքը։ Է՛լ ավելի է ընդգծվում նրա Պատմության գի-

տական, հետազոտական բնույթը, երբ ծանոթանում ենք նրա՝ նյութի վերլուծման ու մշակման մեթոդիկային։

Աչքի զարնող հակադրություն կա, մի կողմից «Հայոց պատմության» հարթ ու ողորկ, ներքին հակասություններից լացարձակապես զերծ, հետևողական ու տրամաբանական շարադրանքի և, մյուս կողմից, նրա հիմքը կազմած տվյալների պակասավոր, խայտաբղետ, հակասական այն զանգվածի միջև, որը Խորենացուն տվել են վերը բնութագրված տարաբնույթ ու թերի աղբյուրները։ Ակամայից հարց է ծագում, թե այդ ինչպե՞ս է եղել, որ նման նյութի միջից վեր է խոյացել «Հայոց պատմության» հոյաշեն կերտվածքը։ Այդ հարցի պատասխանին կարելի է մոտենալ միայն փորձելով թափանցել Խորենացու ստեղծագործական միջոցների աշխարհը, հայացք նետելով նրա, այսպես ասած, «խոհանոցը»։

Իր «Հայոց պատմությունը» շարադրելիս, Խորենացին ունեցել է երկու հիմք, մեկը նյութական՝ աղբյուրների այն զանգվածը, որ նրան հաջողվել էր ժողովել, մյուսը՝ տրամաբանական՝ պատկերացում այն մասին, թե ի՛նչ պիտի լինի պատմությունը։ Առաջին հիմքի մասին խոսվեց բավականաչափ։ Երկրորդը, տրամաբանականը, հետևյալն է. պատմությունը անցյալի եղելությունների ստույգ, շճմարտացի, հավաստի վերարտադրումն է։ Իզուր չէ, որ Խորենացին բազմիցս խոսում է իր գրածի ստուգության ու հավաստության մասին. նա իր բոլոր կարողությունները ի սպաս է դրել պատմական ճշմարտությանը հասնելու նպատակին։ Բայց եթե պատմությունը միայն ստույգ ու հավաստի փաստերից է կազմված, ուրեմն նրա մեջ չի կարող լինել որևէ հակասություն, անհետևողականություն, անտրամաբանություն։ Եթե նրան բաղադրող բոլոր փաստերը ճշմարտացի են, ապա այն պետք է կազմի մի անթերի համակարգ, մասերի փոխհամաձայնությամբ ու համաչափությամբ։ Եվ նման մի ներդաշնակությունը պատմության ճշմարտացիության լավագույն առհավատչյան է։

Ակնհայտ է, սակայն, որ Խորենացու ձեռքի տակ եղած նյութը այնպիսին չէր, որ նրա պարզ համադրումը հասցներ նման մի համակարգի ստեղծման։ Ուրեմն պատմահայրը մեթոդ, միջոցներ պիտի մշակեր այդ հում և խայտաբղետ նյութը կազմակերպելու, նրանից ցանկալի ճշմարտացի համակարգը կերտելու համար։ Խորենացու հիմնական սկզբունքը հետևյալն է եղել. երկու իրարամերժ կամ հակասական փաստերից մեկը ճշմարտացի ու հավաստի է, իսկ մյուսը՝ անհավաստի կամ ոչ լրիվ հավաստի։ Ընտրությունը

դրանց միջև պետք է այնպես կատարել, որ պատմության հիմք դառնա հավաստի փաստը։ Բայց ընտրության համար անհրաժեշտ են չափանիշներ, և այդ չափանիշները Խորենացին մշտապես ունեցել ու գործադրել է։ Մի քանիսի մասին ինքը պատմում է. օրինակ, նա հաղորդում է, որ հունական մատյանների տվյալները նրա համար գերադասելի են, ասենք, քաղդեական կամ պարսկական մատյանների տվյալներից։ Մյուսները մենք կարող ենք եզրակացնել նրա շարադրանքից. օրինակ, նա գրավոր աղբյուրին ավելի մեծ վստահություն է ընծայում, քան՝ բանավորին։ Այլ դեպքերում Խորենացու՝ երկու փաստերի մեջ ընտրություն կատարելու չափանիշները կարող են և լրիվ ակնհայտ չլինել, թաքնված լինելով նրա հուզական աշխարհի ընդերքում։ Բայց չափանիշները միշտ կան և կիրառվում են հետևողականորեն։

Բերենք մի ակնառու օրինակ. երկրորդ գրքի 12-րդ գլխում Խորենացին պատմում է հայոց Արտաշես թագավորի (ըստ Խորենացու ժամանակագրության նա ապրել է մ. թ. ա. I դ. սկզբներին) դեպի արևմուտք կատարած արշավանքի մասին, որի ժամանակ նա, իբր, ձերբակալել է լյուդացիների Կրեսոս թագավորին։ Հաջորդ գլխում Խորենացին գրում է. «Այս բանն ասում են Հունաց պատմագիրները, ոչ մեկը կամ երկուսը, այլ շատերը, որի մասին տարակուսելով՝ մենք շատ քննություն կատարեցինք։ Որովհետև մի քանի պատմություններից լսել էինք, թե Կյուրոսն է սպանել Կրեսոսին և լյուդացոց թագավորությունը վերացրել»։ Այնուհետև Խորենացին հայտնում է, թե ինքը շատ լավ գիտի, որ Կյուրոսը ապրել է հայոց Արտաշեսից ավելի քան չորս դար առաջ, և շարունակում. «Բայց որովհետև շատերն են, որ ասում են, թե մեր Արտաշեսն է բռնել Կրեսոսին և հարմար ոճով են պատմում, ուստի և ես համոզվում եմ»։ Ապա Խորենացին չորս հույն հեղինակներից իր ասածը հաստատող մեջբերումներ է անում և եզրափակում. «Արդ, ես այս պատմությունները արժանահավատ եմ համարում, իսկ այն Կրեսոսը, որ ինչպես պատմում են, եղել է Կյուրոսի կամ Նեքտանեբոսի ժամանակ, կամ սուտ է, կամ մի անունով կոչված են շատ թագավորներ, ինչպես շատերը սովորություն ունեն»։

Ի՞նչ ենք տեսնում այս օրինակի մեջ։ Նախ, հստակորեն ի հայտ է գալիս Խորենացու ընտրության չափանիշը՝ «շատերն են, որ ասում են... և հարմար ոճով (այսինքն՝ համոզիչ) են պատմում» և, իհարկե, չխոստովանած, բայց պարզորոշ ի հայտ եկող հայրենասիրական զգացումը։ Երկրորդ, զգում ենք, թե որքան շեշտակի է

կիրառում Խորենացին իր չափանիշը, հակասող փաստը պարզապես սուտ հայտարարելով, կամ մի փոքր վերապահություն անելով միայն։ Երրորդ, Խորենացին, որքան էլ համոզված է իր ճշմարտացիության մեջ, ու որքան էլ ջանում է այն հիմնավորել, այնուամենայնիվ, արմատապես սխալ ընտրություն է կատարել տվյալ դեպքում, քանի որ Լյուդիայի թագավոր Կրեսոսի պատմությունը իրականում կապված է հենց Կյուրոսի և ոչ մեկ ուրիշի հետ։

Սա ընդգծում ենք ոչ թե Խորենացու չափանիշները թերագնահատելու համար, քանի որ իրականում դրանք, ընդհակառակն, մեծ մասամբ ճիշտ և օբյեկտիվ են, շնորհիվ նրա բացառիկ պատմական հոտառության ու տրամաբանության, այլ ցուցադրելու համար, թե ինչպես, ի՛նչ ճանապարհով են առաջացել «Հայոց պատմության» մեջ իրական ստույգ պատմությունից շեղումները։

Խորենացու մեթոդիկայի մեջ բյուրեղացած ձևով արտահայտվել է հելլենիստական դարաշրջանից եկող այն բանական, ռացիոնալիստական մոտեցումը իրերին, որի պահպանումը ապահովում էր անտիկ գիտության ավանդների հարատևումը նաև վաղ միջնադարյան շրջանում ու հատկապես Հայաստանում։ Խորենացու Պատմության մեջ այն արտահայտվում է և այլ կետերում, մասնավորապես առասպելների ու ժողովրդական ավանդությունների նկատմամբ նրա ցուցաբերած վերաբերմունքի մեջ, որը, ըստ էության, նրա մեթոդիկայի դրսևորումներից մեկն է։ Խորենացին ամենևին չի մերժում առասպելներն ու ավանդությունները որպես պատմական աղբյուր։ Նա միայն ջանում է պարզաբանել դրանք, զատել գերբնականը, կյանքի երևույթներին անհարիրը, գտնել իրականպատմականը։

Մի օրինակով պարզենք այս միտքը։ Ըստ Խորենացու հաղորդած առասպելի, Արտաշես թագավորը, զայրանալով իր որդի Արտավազդի վրա՝ անիծում է նրան այսպիսի խոսքերով. «Թե դու հեծնես որսի գնաս Ազատն ի վեր, դեպի Մասիս, քաջքերդ քեզ բրոնեն տանեն Ազատն ի վեր դեպի Մասիս, այնտեղ մնաս, լույս չտեսնես», և անեծքը շուտով կատարվում է։ Ահա թե ինչպես է պարզաբանում այս առասպելի իմաստը Խորենացին. Արտավազդը, գրում է նա, «քիչ օրեր թագավորելուց հետո մի անգամ անցնում էր Արտաշատ քաղաքի կամուրջով, Գինա ակունքների մոտ կինճեր և վայրի խոզեր որսալու, հանկարծ ինչ-որ ցնորքից շփոթվում խելագարվում է, ձիուց վայր է ընկնում մի խոր փոսի մեջ և այնտեղ խորասուզվում անհետանում է» (2, 61)։ Նման օրինակները կարելի

է բազմացնել, որովհետև գրեթե բոլոր իր ներկայացրած առասպելները Խորենացին ջանում է պարզաբանել, փոխադրել առօրեական հասկացություններին։ Նույն ռացիոնալ մտածողության դրսևորումն է և Խորենացու եվհեմերիստական պատկերացումը հեթանոսական աստվածների մասին, ըստ որի դրանք նախապես մարդիկ են եղել ու հետո աստվածացվել են։ Այսպես, Վահագն աստվածը, ըստ Խորենացու, պատմական անձնավորություն է, Տիգրան Երվանդյանի որդին։

Անդրադառնանք այժմ Խորենացու «Հայոց պատմության» կերտման մի քանի այլ հատկություններին։ Իր շարադրանքը պատմահայրը առաջ է տանում երեք զուգահեռ գծերով՝ սերտորեն կապակցելով դրանք իրար հետ։ Առաջին և կարևորագույնը հայոց նահապետների գիծն է, սկսած Հայկից, որն այնուհետև Պարույրից սկսած վերածվում է հայոց թագավորների գծի, շարունակվելով մինչև վերջին իշխող Արտաշես Արշակունին։ Այնուհետև սրան գումարվում է հայ կաթողիկոսների շարանը։ Երկրորդ սրանց զուգահեռը հայ նախարարական տների պատմությունն է։ Զգացվում է Խորենացու ձգտումը սրանցից ամեն մեկին իր պատշաճը հատուցել, ցույց տալ յուրաքանչյուրի ծագումը, և աչքաթող չանել հետագա զարգացումը։ Բնական է, որ ամենից շատ ուշադրության են արժանանում Բագրատունիները, որոնց թելը Խորենացու «Պատմության» մեջ գրեթե անընդհատ է։ Երրորդ գիծը, որ առաջանում ու անհետանում է ըստ անհրաժեշտության, Հայաստանին հարևան կամ ընդհանրապես առնչվող երկրների պատմությունն է։ Այն ի հայտ է գալիս այնպիսի հատվածներում, որտեղ հայոց պատմությունը կապակցվում է այդ երկրների պատմության հետ։

Բնականաբար, այս բոլորի համար Խորենացու ձեռքի տակ եղած աղբյուրները տարբեր էին, մի մասը գրավոր, մյուսը՝ բանավոր, երրորդը՝ ստուգաբանական և այլն, բայց նա հմուտ շարադրանքով այնպես է միաձուլում դրանց տվյալները, որ ստացվում է բազմաթիվ թելերի միահյուսված կուռ ընթացք։

Սկսելով պատմել որևէ պատմական երևույթի, դիցուք պետական որևէ հիմնարկության ստեղծման մասին, Խորենացին այլևս բաց չի թողնում այն իր տեսադաշտից և հետևում է նրա զարգացմանը մինչև բնական ավարտը կամ վախճանը։ Օրինակ, նա պատմում է, որ Վաղարշակ թագավորը Արմավիրում մեհյաններ շինեց, որտեղ տեղավորեց Արեգակի և Լուսնի, ինչպես և իր նախնիների կուռքերը։ Հետագայում նա ևս հինգ անգամ անդրադառնում է

դրանց, հիշատակելով տարբեր թագավորների օրոք նրանց տեղաշարժումը քաղաքից քաղաք և վերջապես՝ ոչնչացումը Արտաշիր Պապականի կողմից։ Բնական է, որ թագավորական նախնիների կուռքերի պաշտամունքի մասին Խորենացու ունեցած տեղեկությունները գալիս են մեկ, ամենաշատը մի երկու աղբյուրից, բայց նա բաժանում է այդ տեղեկությունները ըստ դրվագների և դրանք տեղադրում համապատասխան թագավորների պատմությանը վերաբերող մասում։

Շարադրանքի այսօրինակ ձևերով է, որ, ի լրումն նրա՝ նյութի մշակման վերը բնութագրված սկզբունքի, Խորենացին հասել է իր «Հայոց պատմության» ամբողջական, համաչափ ու սլացիկ տեսքին, որը համեմատելի է արվեստի մի կատարյալ գործի՝ արձանի կամ ճարտարապետական կերտվածքի հետ։

Ասվածը, սակայն, չի նշանակում, որ նույնքան ներդաշնակություն կա նաև «Հայոց պատմության» և ստույգ պատմության մեջ, վերջինիս տակ հասկանալով բոլոր ստույգ ու հավաստի աղբյուրների հիման վրա ներկայումս վերականգնված պատմության ընթացքը։ Եվ դա հնարավոր էլ չէր կարող դառնալ աղբյուրների այն հիմքի վրա, որ ուներ Խորենացին, ինչքան էլ որ նա ջանացել է լավագույն ձևով օգտագործել ու իրացնել այդ հիմքը։

Խորենացու «Հայոց պատմության» պատմագիտական արժեքը գնահատելիս, կարելի է նշել մի քանի հիմնական կետ։

Առաջինը պատմության **պարբերացումն** է «Հայոց պատմության» մեջ, որպիսի խնդրում պատմահայրը լրիվ արդարացնում է պատմությունը հետազոտողի և ոչ սոսկ արձանագրողի իր համբավը։

Որպես իր շարադրանքի բնական սկիզբ և վերջ, Խորենացին ընտրում է ժողովուրդների և մասնավորապես հայ ժողովրդի առաջացումը և հին հայկական Արշակունյաց պետության անկումը։ Այդ ամբողջ ժամանակաշրջանը նա բաժանում է երեք հատվածների, որոնցից յուրաքանչյուրը ամփոփում է մի գրքի մեջ։

Մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում I և II գրքերը իրարից բաժանող սահմանը։ Եթե մի պահ, վերանալով գրքերի բաժանումից, հետևենք միայն իրադարձությունների զարգացմանը, կհամոզվենք, որ Խորենացու համար հայոց պատմության նոր դարաշրջան է սկսվում Վաղարշակի գահակալումից, այսինքն՝ Արշակունիների հայկական ճյուղի սկզբնավորումից, որը պատմահայրը դնում է մ. թ. ա. II դ. կեսերին։ Այսուհանդերձ, I և II գրքերի

սահման է դարձված ոչ թե այդ իրադարձությունը, այլ Ալեքսանդր Մակեդոնացու աշխարհակալությունը։ Ինչո՞ւ։ Այն, վերը արդեն շեշտված և հետևանքներով հարուստ պատճառով, որ լայնախոհ պատմահայրը դիտել է Հայաստանը և նրա պատմությունը միայն համաշխարհային պատմության համապատկերի վրա, որպես նրա մի մասը։ Իսկ համաշխարհային պատմության շրջադարձային երևույթներից մեկը պատմագրության մեջ համարվել ու համարվում են Ալեքսանդրի արշավանքները, որոնցից սկսվեց, այսպես կոչված, հելլենիստական դարաշրջանը, իր հետ բերելով մարդկության՝ նախկինում իրարից էապես անջրպետված արևելյան ու արևմտյան հատվածների միախառնում, տնտեսական ու մշակութային փոխբեղմնավորում, որը անհամեմատ արագացրեց պատմության ընթացքը։

II և III գրքերի սահմանը քրիստոնեության ընդունումը և Տրդատ Մեծի գահակալությունն է Հայաստանում։ Թվում է առաջին հայացքից, թե այստեղ արդեն գործ ունենք զուտ հայկական, ներքին պատմության շրջադարձային երևույթի հետ։ Իրականում IV դ. սկիզբը, որը գաղափարախոսության բնագավառում հայտանշվում է քրիստոնեության հաղթանակով (ոչ միայն Հայաստանում, այլև ողջ Հռոմեական կայսրության մեջ), նոր հասարակարգի՝ ֆեոդալիզմի ծննդյան դարաշրջանն էր, որը տարբեր երկրներում ունեցավ իր զանազան, բայց միանշանակ արտահայտությունները, Հայաստանում էլ սկիզբ դրեց կենտրոնական իշխանության ու ֆեոդալականացող նախարարության արյունալի պայքարին։

Խորենացի-հետազոտողը է՛լ ավելի որոշակի է ուրվագծվում պատմության ժամանակագրության հանդեպ ցուցաբերած մոտեցմամբ։ «Պատմությունը ճշմարիտ չէ առանց ժամանակագրության»,— գրում է Խորենացին, դրանով տարբերվելով V դարի մյուս հայ մատենագիրներից, որոնք բավական, թեև տարբեր չափերով, անհոգ են ժամանակագրության նկատմամբ։ Այսուհանդերձ, իր «Պատմության» I գիրքը պատմահայրը չի օժտել ժամանակագրական մանրամասն ցուցումներով, հավանաբար աղբյուրներում դրա համար բավականաչափ տվյալներ չգտնելով, և բավարարվել է միայն հայ իշխողներին նրանց ժամանակակից՝ հարևան երկրների իշխողների հետ հարաբերակցելով, ու դրանով նշելով նրանց ժամանակը։

Պատկերը արմատապես փոխվում է սկսած II գրքի սկզբից։ II և III գրքերը ծայրեծայր պատած են կուռ ժամանակագրական

ցանցով, որը ներկայանում է, սակայն, «Հայոց պատմության» մեջ ոչ թե որևէ աղյուսակի ձևով, այլ նրա տեքստով մեկ ցրված ժամանակագրական թվական ցուցումների միջոցով։

Խորենացու ժամանակագրական համակարգը ներքուստ նույնքան անթերի է, փոխհամաձայնեցված, կուռ ու սլացիկ, որքան և ինքը՝ «Պատմությունը»։ Այն կառուցված է աղբյուրների ժողովման, ընտրության, դասակարգման, մշակման միևնույն մեթոդներով։ Բայց և այդ, իր հիմքում հավաստի և բազմաթիվ մանրամասնություններում ճշմարտացի համակարգը, ունի, ինչպես և «Պատմությունը», մի շարք շեղումներ (երբեմն՝ բավականաչափ էական) ստույգ ժամանակագրությունից, որոնց հիմքը և պատճառը Խորենացու ձեռքի տակ եղած աղբյուրների պակասավորության ու սխալաշատության մեջ է։

Խորենացու ժամանակագրությունը, իր շեղումներով հանդերձ, հայ պատմագրության խոշորագույն նվաճումներից է։ Խորենացին հայ իրականության մեջ առաջին փորձն է կատարել կազմել որոշակի ժամանակահատվածի փոխկապակցված համաժամանակյա (սինքրոնիկ) ժամանակագրություն և այդ փորձը հսկայական ազդեցություն է գործել հետագայի հայ մատենագիրների վրա։ Խորենացու ժամանակագրության մի շարք հատվածներ այսօր էլ հիմք են ծառայում հայ ժողովրդի պատմության գիտական ժամանակագրությունը կազմելու գործում։

Խորենացու «Հայոց պատմությունը» պարունակում է պատմական անսպառ փաստեր, որոնք մեծ մասամբ վերաբերում են հայ ժողովրդի պատմության առավել մութ շրջաններին։ Անհնար է գնահատել ու արժեքավորել փաստերի այդ գանձարանը իր ամբողջության մեջ, և նրա իրական ճանաչումը գիտության մեջ դեռ նոր է սկսվել։ Այդ պատճառով բավարարվենք մի օրինակով, նշելով մի քանի կարևոր փաստեր, որոնք մատուցում է Խորենացին, ասենք, Հայ պետականության սկզբնավորման ու զարգացման ընթացքը գիտականորեն լուսաբանելու համար։ Դրա հնագույն շրջանը միայն Խորենացին է ուրվագծում։ Նրա պատմածը հայկական առաջին թագավորության ստեղծման մասին Պարույրի օրոք մ. թ. ա. VII դ. վերջերին, ինչպես համարում են հետազոտողները, համապատասխանում է օտար հավաստի (սեպագրական, հունական) աղբյուրների տվյալներին՝ այդ ժամանակաշրջանի իրողությունների մասին, այն է՝ Ասորեստանի ջախջախման՝ հզորացած Մարաստանի և նրա դաշնակից Բաբելոնիայի կողմից։ Սրանց, ըստ Խորենացու, հարել

էր և հայ նահապետ Պարույրը, որի համար էլ թագ ստացավ Մարաստանի թագավորից։

Հայ պետականության զարգացման հաջորդ փուլը, որ լուսաբանում է Խորենացու «Պատմությունը», վերաբերում է մ. թ. ա. VI դ. կեսերին։ Հայաստանը արդեն մեծ երկիր է, տարածված Հայկական լեռնաշխարհում։ Այստեղ իշխում է երվանդ թագավորը (Սակավակյաց մականվամբ) և այնուհետև՝ նրա որդի Տիգրանը։ Վերջինս դաշնակից է եղել Կյուրոս Մեծին, որը ջախջախեց մարական տերությունը և հաստատեց նոր աշխարհակալություն՝ Աքեմենյան Պարսկաստանը։ Տիգրանը ևս հաղթական պատերազմ էր վարել մարերի թագավոր Աժդահակի դեմ։ Խորենացու այս տեղեկությունները ներդաշնակում են մ. թ. ա. V—IV դդ. հույն հեղինակ Քսենոփոնի «Կյուրոպեդիա» երկում հանդես եկող՝ հայկական թագավորության ու թագավորի, նրա որդի Տիգրանի՝ Կյուրոսի բարեկամի, և դրանց մասին այլևայլ մանրամասնությունների նկարագրության հետ։

Հատուկ նշանակություն ունի Արշակունիների հարստության ներկայացուցիչ Վաղարշակի՝ Հայաստանում գահակալման և պետության կազմավորման ուղղությամբ ծավալած գործունեության մանրամասն պատմությունը, որ անում է Խորենացին։ Այստեղ նա տեղեկություններ է հայտնում հին հայկական պետական ապարատի, արքունիքի, զորքի, արդարադատության, այլևայլ պետական հիմնարկների մասին։

Վերջապես, Խորենացուն ենք պարտական հին հայկական պետության եզրափակիչ փուլի, Մեծ Հայքի՝ Պարսկաստանի ու Բյուզանդիայի միջև բաժանման պահից (387 թ.) մինչև Արշակունիների վերացումը (428 թ.) ժամանակաշրջանի մանրամասն պատմության համար։

Խորենացին եզակի տեղեկություն է պահպանել հին Հայաստանում քաղաքի և գյուղի հակադրության գոյության մասին։ Նա պատմում է Երուանդ Երկրորդի կողմից գյուղերին (այսինքն՝ գյուղացիական ազատ համայնքներին) պատկանող հողերի սահմանազատման մասին՝ ագարակներին (այսինքն՝ մասնատիրական տնտեսություններին) վերաբերող հողերից, և դրանով բացատրում Արտաշես I-ի մեզ հասած սահմանաքարերի հաստատման բուն իմաստը, ու պատմաբանի առջև բացում հին Հայաստանում հողային հարաբերությունների զարգացման մի նոր էջ։ Խորենացին է, որ թողել է մասնատիրական տնտեսության տեսակներից մեկի՝ դաստակերտի

նկարագրությունը, որը դարձյալ եզակի է հին Հայաստանին վերաբերող աղբյուրների մեջ, այլև տեղեկություն է պահպանել այն մասին, թե այդ տնտեսություններում աշխատում էին «ծառա» կոչված ստրուկները։ Այս տեղեկությունները հիրավի անգնահատելի ծառայություն են մատուցում հին Հայաստանի հասարակարգը ուսումնասիրելու համար։

Ի վերջո, անդրադառնանք այն մեծագույն պարգևներից մեկին, որ արել է Խորենացին իր ժողովրդին, պահպանելով իր երկի էջերում նմուշներ նրա հնագույն հոգևոր մշակույթից՝ հեթանոսական կրոնից և ժողովրդական բանահյուսությունից։

Հայկ, Արամ, Արա Գեղեցիկ, Տորք, Աստղիկ և այլն, այս անունները և նրանց հետ կապված առասպելները հայերի հեթանոսական կրոնի և հավատալիքների հնագույն շերտից եկող նմուշներ են, որոնք ցույց են տալիս, որ դեռևս Արամազդի, Վահագնի, Անահիտի, Միհրի և մյուս՝ իրանական աստվածանուններ կրող աստվածներից կազմված հայկական պանթեոնից առաջ հայերն ունեցել են մի նախնական, առավել հին պանթեոն, որը արգասիք է նրանց հնագույն ինքնատիպ մշակույթի։ Հազարամյակների խորքից Խորենացին փրկել ու մեզ է հասցրել Վահագն աստծու ծննդյան երգը։

Սրանից ոչ պակաս, գուցե և ավելի կարևոր են Խորենացու պահպանած հնագույն ժողովրդական բանահյուսության նմուշները, որոնք վկայում են, որ «Սասնա ծռերից» առաջ մենք ունեցել ենք ավելի հին էպոս և այլևայլ էպիքական երգեր։ Խորենացին ներկայացնում է դրանց նմուշները ճիշտ այն տեսքով, ինչպես որ լսել է ժողովրդական երգիչների՝ գուսանների բերանից։ Հարկ է շեշտել, որ «Արտաշես և Սաթենիկ», «Արտաշես և Արտավազդ» և այլ էպիքական երգերի՝ նրա մեզ հասցրած հատվածները ոչ միայն բանահյուսության, այլև V դարից շատ ավելի վաղ հայոց լեզվի վիճակն արտացոլող նմուշներ են։

* *
*

«Հայոց պատմությունը» արդյունք է նրա հեղինակի, մի կողմից՝ հանճարի, մյուս կողմից՝ քաղաքացիական վեհ ու ազնիվ զգացումի, որը դրսևորվում է Պատմության ամեն մի էջում՝ առաջինից մինչև վերջինը։ Խորենացու քաղաքացիական զգացումը շեշտված ողբերգական գունավորում ունի։ Դրա խտացված արտահայտությունն է Պատմությունը եզրափակող հատվածը, ուր հե-

ղինակը դառնորեն ողբում է երկրի դժբախտ վիճակը բարքերի անկման, կրքերի սանձազերծման, պարտականությունների ուրացման ու այլ արատների հետևանքով, և բաղձանք հայտնում, որ այդ կացությունը կհաղթահարվի։

Խորենացու ողբերգության ակունքը նրա հույսերի, քաղաքական համակրանքի երկփեղկման մեջ է։ Դրանք բաժանվում են ժամանակի երկու ղեկավար ուժերի միջև. մի կողմից՝ նախարարության, որի մեջ էր տեսնում պատմահայրը իր ժողովրդի կարողությունների մարմնավորումը և ապագան և, մյուս կողմից, կենտրոնական թագավորական իշխանության, որը կոչված էր միավորել, ամրապնդել երկիրը արտաքին թշնամու դեմ, և որպես այդպիսին չէր կարող սկզբունքով չնվիրագործվել պատմահոր կողմից, թեև վերջինս հաճախ խստորեն ու քննադատաբար է արտահայտվում մի շարք թագավորների մասին։ Բայց ահա, այդ երկու ուժերը հակամարտության մեջ էին, արյունալի հակամարտություն, որը արտաքին հզոր ռազմա-քաղաքական ուժերի՝ Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի՝ Հայաստանը ջլատող քաղաքականությանը կամա-ակամա սատարելով, հանգեցրեց երկրի անկախության կորստյանը։

Այստեղից ծնվում է հեղինակի ձգտումը՝ պատմության ուժով հաղթահարել դառն իրականությունը, պատմությունը օրինակ ծառայեցնել ներկային։

Խորենացու երկի այս նպատակադրումը լիովին իրականացել է։ Նրա ստեղծած «Հայոց պատմությունը» դասագիրք է եղել միջնադարյան հայկական դպրոցներում, նրանով կրթվել են հայ հասարակության տասնյակ սերունդներ, կազմակերպվել է նրա մտավորականության գիտա-քաղաքական միտքը, այն քաջության ու մարդկային բոլոր այլ բարեմասնությունների օրինակներ է ցուցադրել դժվարին ճանապարհ կտրած ժողովրդին։

Մովսես Խորենացին մեծ ազդեցություն է թողել միջնադարյան հայ պատմագիտական մտքի վրա, հետագա գրեթե բոլոր պատմիչները օգտվել են նրա աշխատությունից։

Նոր ժամանակներում Խորենացու Պատմությունը դարձել է համաշխարհային գիտության ուսումնասիրման առարկա։ Նրանով զբաղվել են նաև անգլիացի, ֆրանսիացի, գերմանացի, ռուս, իտալացի և այլ ազգերի պատկանող գիտնականներ։ «Պատմությունը» թարգմանված է լատիներեն, ռուսերեն, ֆրանսերեն, իտալերեն, գերմաներեն, հունգարերեն լեզուների և շուտով լույս է տեսնելու նաև անգլերեն։ Այդպիսի լայն ճանաչման ու հետաքրքրության

պատճառներից մեկն էլ այն է, որ պատմահայրը հայ ժողովրդի պատմությունը դիտել է համաշխարհային պատմության միջավայրում։ Նրա տեսադաշտի մեջ էր ժամանակի ողջ քաղաքակիրթ աշխարհը։ Խորենացին շարադրել է Հայաստանի պատմությունը մերձակա և նրա հետ առնչվող բոլոր երկրների պատմության հետ փոխկապակցված։ Նա տեղեկություններ է հաղորդում հին Բաբելոնի, Ասորեստանի, Պաղեստանի, Ուրարտուի, Աքեմենյան Պարսկաստանի, Հունաստանի, Սելևկյանների տերության, հին Հռոմի, Պարթևստանի, Սասանյան Պարսկաստանի, Բյուզանդիայի, Ասորիքի, Վրաստանի, Աղվանքի, Հյուսիսային Կովկասի ժողովուրդների մասին, որով և դառնում է հիշյալ երկրների պատմության սկզբնաղբյուրներից մեկը։

Նա խորն է ըմբռնել իր ժողովրդի տեղն ու էությունը և տվել նրա հպարտ ու անմահ բնութագրումը. «...թեպէտ և նմք ածու փոքր և թուով յոյժ ընդ փոքու սահմանեալ. և զօրութեամբ տկար և ընդ այլով յոլով անգամ նուաճեալ թագաւորութեամբ, սակայն բազում գործք արութեան գտանին գործեալ և ի մերում աշխարհիս, և արժանի գրոյ հիշատակի»[1]։ [«...Թեպետ մենք փոքր ածու ենք և շատ սահմանափակ թվով և շատ անգամ օտար թագավորության տակ նվաճված, բայց և այնպես մեր աշխարհում էլ քաջության շատ գործեր կան գործված, գրելու և հիշատակելու արժանի»]։

Այդպիսի «արության գործերից» մեկն էլ հենց Խորենացու «Հայոց պատմության» ստեղծումն էր։

«Ագաթանգեղոսի տոհմին Յաբեթեան, յօրինեցեալ ի Մովսիսէ Խորենացւոյ...», Ամստերդամ, 1695։

«Սրբոյ հօրն մերոյ Մովսիսի Խորենացւոյ Մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1843, 1865։

«Մովսես Խորենացու հայկական պատմություն», աշխարհաբար թարգմանեց և լուսաբանեց Ս. Ստեփանե, ՍՊբ, 1889, 1898։

«Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց», աշխատասիրությամբ Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Տփղիս, 1913։

Մովսես Խորենացի, Հայոց պատմություն, թարգմ., ներած. և ծանոթ. Ստ. Մալխասյանի, Երևան, 1940, 1961, Կահիրե, 1968։

«История Армении Моисея Хоренского», перевел с арм. и объяснил Н. Эмин, М., 1858, 1893.

1 «Մովսիսի Խորենացւոյ Պատմութիւն Հայոց», աշխատասիրությամբ Մ. Աբեղյանի և Ս. Հարությունյանի, Տփղիս, 1913, էջ 10։

«Collection des Historiens anciens et modernes de l'Arménie, publiée en français» par V. Langlois, t. II, Paris, 1869.

Moise de Khorène, Histoire d'Arménie en trois livres, trad. nouvelle, accompagnée des notes historiques, critiques et philologiques, Paris, 1869.

«Des Moses von Chorene Geschichte Grossarmeniens». Aus dem armenischen übersetzt von Dr. M. Lauer, Regensburg, 1869.

Կոնիբեր Ֆ., *Մովսես Խորենացու ժամանակի մասին, «Հանդես ամսօրյա», 1902։*

Մալխասյան Ստ., *Խորենացու առեղծվածի շուրջը, Երևան, 1940։*

Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։*

Ահմեն Հռանդ Ք., *Պատմություն Խորենացիի քննադատության, Վրուսաղեմ, 1954։*

Սարգսյան Գ., *Հելլենիստական դարաշրջանի Հայաստանը և Մովսես Խորենացին, Երևան, 1966։*

Ակինյան Ն., *Մատենագրական հետազոտություններ, հտ. Գ, Վևոնդ Երեց և Մովսես Խորենացի, Վիեննա, 1970։*

Халатянц Г., Армянский эпос в Истории Армении Моисея Хоренского, М., 1896.

Халатянц Г., Армянские Аршакиды в Истории Армении Моисея Хоренского, М., 1903.

Gutschmidt A., Über die Glraubwürdigkeit der armenischen Geschichte des Moses von Khoren. «Veröffent XXIII, lichungen der königlichen sächsischen Gesellschaft der Wissenschaften, Philos.-hist. Klasse», Bd. 1876.

Carrière A., Nouvelles sources de Moïse de Khoren, Wien, 1893, *(հայերեն թարգմանությունը՝ Ա. Գարիեր, Նորագույն աղբերք Մովսես Խորենացվո, Վիեննա, 1893)։*

Գ. ՍԱՐԳՍՅԱՆ
(ՀՍՍՀ ԳԱ թղթակից-անդամ)

ՂԱԶԱՐ ՓԱՐՊԵՑԻ

Ականավոր մատենագիր Ղազար Փարպեցու կյանքի ու գործունեության մասին եղած տեղեկությունները քաղում ենք հենց իր աշխատություններից։

Ղազար Փարպեցին ծնված պետք է լինի 441—443 թթ.։ Նրա ծննդավայրը պատմական Հայաստանի Այրարատ նահանգի Արագածոտն գավառի Փարպի գյուղն է (այժմ նույն անունով գյուղը ՀՍՍՀ Աշտարակի շրջանում), որի համար էլ հեղինակն անվանվել է Փարպեցի։ Ղազար Փարպեցին, ինչպես ինքն է վկայում, մանկության օրերն անց է կացրել ժամանակի անվանի զորավար, հայոց սպարապետ Վահան Մամիկոնյանի ընկերակցությամբ, վրաց Աշուշա բդեշխի ապարանքում։

Ավարայրի ճակատամարտից հետո, 450-ական թթ. կեսերին Վահան Մամիկոնյանի այրիացած մայրը՝ Զվիկ իշխանուհին որդիների և եղբայրների հետ միասին տեղափոխվում է Յուրտավ, իր քրոջ՝ Անուշվռամի մոտ, որի ամուսինը՝ վրաց Աշուշա բդեշխը նոր էր Պարսկաստանից վերադարձել, ուր նա գտնվում էր որպես պատանդ մեծ դեպքերի օրերից ի վեր. նա իր հետ Վրաստան է տանում նաև մեր ապագա պատմիչին։ Այստեղ Ղազար Փարպեցու դաստիարակության գործում որոշակի դեր է կատարում Բյուզանդիայից հենց նոր վերադարձած և իր ժամանակի ամենակրթված ու ամենազարգացած անձնավորություններից մեկը, Վահան Մամիկոնյանի քեռին՝ Աղան Արծրունին։ Պատանի Ղազարն իր ընդունակություններով ու համեստությամբ հենց սկզբից արժանանում է հմուտ ուսուցչի ուշադրությանը և ուսումն ավարտելուց հետո նրա կողմից հոգևորական ձեռնադրվելով, մոտավորապես 465—466 թթ. մեկնում է Բյուզանդիա կրթությունը շարունակելու։

Բյուզանդիայում Փարպեցին սովորելով հունարեն և այլ լեզու-

ներ ու մոտիկից ծանոթանալով անտիկ մտածողների աշխատություններին, ապա նաև եկեղեցական հարուստ գրականությանը, վերադառնում է հայրենիք ու բնակություն հաստատում Շիրակում՝ Կամսարականների մոտ։ Քանի որ արտասահմանում Ղազար Փարպեցու ուսումնառությանը ոչ մի արտակարգ իրադրություն չի խանգարել, ուստի պետք է ենթադրել, որ նրա կրթությունն ընթացել է կանոնավոր հունով և ավարտվել նախատեսված ժամկետում։ Ուրեմն՝ Փարպեցին Բյուզանդիայից պետք է վերադարձած լինի մոտավորապես 470-ական թթ. առաջին կեսին։

Ղազար Փարպեցին Շիրակում մնում է բավական երկար, մինչև 484 թվականը, երբ Նվարսակի պայմանագրով Հայաստանում ստեղծվեց խաղաղության մի տևական շրջան։ Կրոնական ու եկեղեցական գործերի հետ միասին, նա Շիրակում, հավանաբար, զբաղվում էր նաև դպրոցական ու կրթական գործերով և շարունակում մեծ Մաշտոցի ավանդները։ 484—486 թթ. Փարպեցուն մենք տեսնում ենք Սյունիքում, ուր նա գնացել էր դարձյալ եկեղեցական ու կրթական գործերով։

Նվարսակում կնքված հայ-պարսկական հաշտության պայմանագիրը նշանակալից դեր կատարեց Հայաստանի քաղաքական, տնտեսական ու մշակութային կյանքում։ Այդ պայմանագրի անմիջական արդյունքը հանդիսացավ նաև 486 թ. Վահան Մամիկոնյանի Հայաստանի մարզպան դառնալը, մի հանգամանք, որը ավելի մեծ հնարավորություններ էր ընձեռում նրան՝ ծավալելու երկրում շինարարական ու բարենորոգչական աշխատանքներ։ Նա հենց 480-ական թթ. կեսերին սկսում է Վաղարշապատի Կաթողիկե եկեղեցու հիմնական վերակառուցման աշխատանքները. քանդել է տալիս հին անշուք եկեղեցին և նրա տեղում կառուցում քարակերտ մի հոյակապ շինություն, որն այսօր էլ համարվում է միջնադարյան հայ ճարտարապետության զարդը։ Վահան Մամիկոնյանն այնուհետև թարմացնում է վանքի միաբանությունը և այն համալրում տարբեր տեղերից հրավիրված գործունյա ու եռանդուն հոգևորականներով։ Ահա հենց այդ ժամանակ էր, որ հայոց մարզպանը Սյունիքից Վաղարշապատ է կանչում նաև իր մանկության ընկերոջը, ուսյալ ու ճանաչված Ղազար Փարպեցուն և նշանակում Վաղարշապատի վանքի առաջնորդ։ Օգտվելով Վահան Մամիկոնյանի բարյացակամ վերաբերմունքից ու հովանավորությունից, Ղազար Փարպեցին Վաղարշապատում սկսում է ծավալել բեղմնավոր գործունեություն։ Նա բարեկարգում է վանքի շինությունները, կարգավորում վանքի ու միաբանության գործերը։ Փարպեցին շուտով ձեռք է բերում մեծ հեղինակություն և հռչակվում որպես կրթված, գիտակ ու շնորհալի անձնավորություն։ Վաղարշապատյան գործունեության ընթացքում նրան մեծ օգնություն ու աջակցություն էին ցույց տալիս նաև Վահան Մամիկոնյանի եղբայրներն ու հարազատները, Կամսարական իշխանները և հայոց մարզպանին մոտ կանգնած այլ անձինք։

Սակայն որքան տարածվում էր Ղազար Փարպեցու համբավը, այնքան գրգռվում ու զայրանում էին նրա թշնամիներն ու հակառակորդները։ Նրանց սկզբում հաջողվում է հաղթանակի հասնել։ Փարպեցու շուրջը հյուսվող դավերն ու բամբասանքներն ավելի են ուժեղանում Հովհան Մանդակունի կաթողիկոսի մահվանից հետո (490 թ.), երբ կաթողիկոսական աթոռը գրաված Բաբգեն Ա. Ութմըսեցին (490—516 թթ.), չարաբանությունները սանձահարելու փոխարեն, իր անտարբերությամբ ավելի էր բորբոքում կրքերը։ Օգտվելով կաթողիկոսի գրաված դիրքից, Ղազարի հակառակորդները կարողանում են նույնիսկ իրենց զրպարտություններն ու բամբասանքները բացահայտորեն արտահայտել նաև Վահան Մամիկոնյանի մոտ։ Այս խարդավանքներին հակահարված տալ չկարողանալով, Փարպեցին ստիպված է լինում թողնել Վաղարշապատն ու հեռանալ Ամիդ։ Այստեղ նա շարադրում է իր հայտնի «Թուղթ առ Վահան Մամիկոնյան» նամակը, որը մարզպանին է հասցնում Համազասպ Մամիկոնյանը։ Այս փաստաթղթի մեջ հեղինակը կուռ տրամաբանությամբ մերկացնում է իր հակառակորդներին, վեր հանում նրանց տգիտությունն ու նենգամտությունը և ապա բանավիճելու մեծ վարպետությամբ ու հիմնավոր փաստարկումներով հերքում իր դեմ հարուցված բոլոր մեղադրանքները։

Ինչպես երևում է, Ղազար Փարպեցու «Թուղթը» շատ մեծ աղդեցություն է ունեցել Վահան Մամիկոնյանի վրա։ «Թուղթը» կարդալուց հետո, Վահանը ոչ միայն անհապաղ իր մոտ է հրավիրում Ղազարին, այլև հանձնարարում է նրան գրելու հայոց պատմություն, որն ավելի պատասխանատու, բայց միաժամանակ պատվավոր մի առաջադրանք էր։

Փարպեցու Ամիդ գնալու և վերադառնալու ճշգրիտ թվականը չգիտենք։ Ենթադրաբար միայն կարելի է ասել, որ այդ տեղի է ունեցել 490—492 թթ.։ Ուրեմն Փարպեցին հայոց պատմություն գրելու առաջադրանքն ստացած պետք է լինի 493 թվականին։ Եվ որովհետև մի այդպիսի աշխատություն հնարավոր էր ավարտել

ամենաքիչը 3—5 տարում, ուստի այդ հանձնարարությունը նա կատարած պետք է լինի V դ. վերջերին։ Դրանից հետո, ըստ երևույթին, Ղազար Փարպեցին երկար չի ապրում և մահանում է V դ. վերջերին կամ VI դ. սկզբներին։ Ավանդությունն ասում է, որ նա թաղված է Փարպիի ձորի վերին մասերում՝ Լազրևան գյուղի հարավային կողմում գտնվող մի հին ու քանդված եկեղեցու մոտ։ Ավանդության մեկ այլ տարբերակում ասվում է, որ նա թաղված է Մուշի Առաքելոց կամ Ղազարու վանքում։

Բացի «Թուղթ առ Վահան Մամիկոնյան» և «Պատմութիւն Հայոց» աշխատություններից, Ղազար Փարպեցին, ըստ երևույթին, ուրիշ ստեղծագործություններ չի ունեցել։ Սակայն այդ երկուսն էլ բավական են եղել միջնադարյան հայ դասական հեղինակների շարքում նրան պատվավոր տեղ ապահովելու համար։

Փարպեցու «Թուղթը» իրականում մի արժեքավոր վավերագիր է, որը շոշափում է հեղինակի ապրած ժամանակաշրջանի պատմական ու հասարակական խնդիրները։ Այն հրապարակախոսական-քննադատական մի երկ է, որտեղ հեղինակի անձնականին ու կենսագրականին վերաբերող հատվածները փաստորեն ունեն երկրորդական նշանակություն, առաջնայինը ընդհանուր, հասարակական-քաղաքական ու եկեղեցական խնդիրների վերլուծությունն է, որը տրվում է տրամաբանական ու վերլուծական հզոր ուժով։ «Թուղթը» առաջնակարգ ու վավերական աղբյուր է, որտեղ իրական գույներով ներկայացված են V դարի հայկական եկեղեցու, եկեղեցական գործիչների ու մտավորականության շրջանում գոյություն ունեցող երկու հակադիր ուղղություններն ու նրանց միջև մղվող անհաշտ պայքարի դրվագները։ Հանձին անձնական թշնամիների, Փարպեցին իրականում մերկացնում է Մեսրոպ Մաշտոցի ու Սահակ Պարթևի մահվանից հետո իր գործունեությունն ուժեղացրած հետադեմ կղերականության մտավոր ու բարոյական արատները։

Ղազար Փարպեցու «Թղթից» մենք իմանում ենք նաև, որ հայկական կղերականության կողմից միայն ինքը չի հալածանքների ու զրպարտանքների ենթարկվել։ Այդ հալածանքներն ընդհանրապես ուղղված են եղել հայ առաջավոր մտավորականների ու եկեղեցականների դեմ, որոնք, պատմիչի վկայությամբ, ավելի վատթար վիճակի մեջ են ընկել, քան ինքը։ Փարպեցու այս աշխատությունն աչքի է ընկնում նաև հին դարերում այնքան տարածված բանավիճելու և հրապարակախոսական հնարանքներով. այստեղ

հեղինակը դրսևորում է ընթերցողին համոզելու, նրա վրա ներգործելու արտակարգ շնորհք ու վարպետություն։

«Թուղթը» որպես պատմական սկզբնաղբյուր ժամանակին շատ բարձր է գնահատել մեծ մտածող, հեղափոխական-դեմոկրատ Միքայել Նալբանդյանը, որը և թարգմանել է աշխարհաբար (հրատարակվել է 1868 թ. Պետերբուրգում)։

Պատմական ու գիտական առումով ավելի մեծ արժեք ունի Ղազար Փարպեցու «Պատմութիւն Հայոց» երկը։ Այդ աշխատության մեջ եղած ակնարկներից երևում է, որ Վահան Մամիկոնյանը ոչ միայն պատվիրել, այլև Ղազարին տվել էր գրելիք գրքի ծրագիրն ու նպատակը։ Վահան Մամիկոնյանն առաջարկում էր շարունակել Փավստոս Բուզանդին և շարադրել IV դ. վերջերի ու V դարի Հայաստանի քաղաքական ու եկեղեցական պատմությունը մեկ հիմնական նպատակով. «Որպեսզի շատ մարդիկ լսելով առաքինի հոգևորականների վարքերը, ցանկանան նրանց ճգնություններին նմանվող լինել։ Եվ քաջերը՝ լսելով իրենցից ավելի առաջ ուրիշ քաջարիների գործերը, իրենց ու ազգին անվանի հիշատակ թողնեն իրենցից հետո։ Իսկ ծույլերն ու վախկոտները նայելով իրենց և լսելով ուրիշների նախատինքները, բարի նախանձով ոգևորված՝ աշխատեն լավանալ»[1]։

Ղազար Փարպեցին տրված առաջադրանքն իրագործելու համար ամենից առաջ պետք է լուրջ նախապատրաստական աշխատանք կատարեր, ծանոթանար կարևոր սկզբնաղբյուրներին ու դրանցից ընտրեր իր համար առավել անհրաժեշտ նյութերը։ Այս առումով, իհարկե, նրա ուշադրության կենտրոնում նախ և առաջ պետք է լինեին հայկական գրավոր սկզբնաղբյուրները։ Փարպեցին իր աշխատության առաջաբանում հիշատակում է Ագաթանգեղոսին ու Փավստոս Բուզանդին, տալիս է նրանց աշխատությունների համառոտ բովանդակությունը, ցուցաբերում քննադատական մոտեցում և ապա արժեքավորում դրանք։ Ագաթանգեղոսի ու Փավստոսի գրքերը համարելով առաջին և երկրորդ պատմություն, իր աշխատությունը դնում է երրորդ տեղում և նշում, որ ինքը շարունակում է նրանց։ Փարպեցու նման հեղինակը, որ ամենայն լրջությամբ գիտակցում էր իր կատարած գործի կարևորությունն ու նշանակությունը, չէր կարող բավարարվել միմիայն հայերեն գրա-

[1] «Ղազար Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան», Տփղիս, 1904, էջ 5։

վոր սկզբնաղբյուրների օգտագործումով։ Նա, հետևելով իր ժամանակի առաջավոր պատմագրության սկզբունքներին, ձեռք է բերում և օգտագործում նաև կողմնակի աղբյուրներ, որոնում, գտնում է հասարակական-քաղաքական դեպքերի աչքի ընկնող մասնակիցներին ու ականատեսներին և նրանց պատմածներից քաղում է անհրաժեշտ ու գրավոր աղբյուրներին լրացնող տեղեկությունները։ Պետք է նշել նաև, որ այս դեպքում Ղազար Փարպեցին կուրորեն չի արձանագրում ամեն պատմած ու ամեն լսած, այլ դրանք ուշադրությամբ քննում ու ստուգում է, պարզում նրանց հավաստիությունն ու ճշտությունը և նոր միայն սկսում նյութի շարադրանքը։ Սակայն բոլոր պատմողներն ու ականատեսները չեն, որ ամեն ինչ հիշում կամ դրանք ճշտությամբ կարողանում են վերարտադրել։ Նման դեպքում Փարպեցին ցավ է հայտնում ու ընթերցողներին զգուշացնում, որ եղած թերությունների նկատմամբ ներողամիտ լինեն, որովհետև ուրիշների մեղքով է, որ ինքը չի կարողացել այս կամ այն տեղեկությունը լիովին ստուգել ու պարզաբանել։ Փարպեցին իր գրքի առաջաբանում պարզ ու որոշակի գրում է, որ պատմաբանը ոչ չեղածը պետք է ավելացնի և ոչ էլ եղածն անհոգաբար կրճատի ու պակասեցնի, այլ ամեն ինչ պետք է շարադրի բարեմիտ զգուշությամբ ու պարտաճանաչության զգացումով. «Պետք է խոսքերի վայելուչ դասավորություն, ինչպես կանոնավոր գիտությունը պահանջում է, պատկառանքով ստույգը գրել, որ իմաստասերները լսելով չպարսավեն. չեղածը չավելացնել՝ խոսքը անտեղի երկարացնելու համար, չպակասեցնել եղածները և անփույթ խոսքերով կիսատ-պռատ պատմել, այլ բոլորը հրապարակ հանել բարեմիտ զգուշությամբ» (6)։

Ղազար Փարպեցու «Պատմութիւն Հայոցը» բաղկացած է երեք գլխից կամ մասերից, որոնք հեղինակի կողմից անվանված են դրվագներ։ Գիրքն ունի նաև մի փոքրիկ առաջաբան։

Ինչպես առաջաբանից, այնպես էլ գրքի սկզբի մասերից երեվում է, որ հեղինակը մտադրություն ունենալով շարադրելու իր հայրենիքի քաղաքական պատմությունը, ընդգրկելու է թեև ոչ մեծ, բայց որոշակի մի ժամանակաշրջան, և շարադրանքն սկսում է այնտեղից, որտեղ ընդհատել էր Բուզանդը, այսինքն՝ 387 թվականից, երբ Հայաստանն առաջին անգամ բաժանվեց Պարսկաստանի և Բյուզանդիայի միջև։

Իր գրքի առաջին դրվագում Ղազար Փարպեցին հաջորդաբար և մանրամասնորեն շարադրում է հայոց թագավորներ Արշակ Երրորդի և Վռամշապուհի ժամանակների քաղաքական պատմությունը։ Այստեղ Հայաստանի համար ծանր ու ավերիչ պարսկա-բյուզանդական պատերազմների նկարագրությունից և 387 թվականի բաժանման համառոտ ակնարկից հետո, պատմիչը ներկայացնում է նաև Արևելյան Հայաստանում տնօրինություն անող Սասանյանների նենգ ու դավադիր քաղաքականության դրվագները, քաղաքականություն, որը հանգեցնում էր հայ հոգևոր և աշխարհիկ իշխանավորների պատակտմանն ու անմիաբանությանը և հայկական կիսանկախ պետության քաղաքական ու տնտեսական թուլացմանը։ Այս քաղաքականության միջոցով է, որ պարսկական արքունիքին հաջողվում է հայոց մեծամեծներից ոմանց ոտքի հանել նույնիսկ Արշակունյաց տոհմի գահակալների՝ Խոսրովի, Արշակի և մյուսների դեմ։ Փարպեցու պատմածներից երևում է, որ Սասանյանները նույն կերպ, նույն հաջողությամբ պառակտում և թուլացնում էին նաև հայոց հոգևոր իշխանությունը՝ կաթողիկոսությունը։ Հենց IV դ. վերջերում և V դ. սկզբներում էր, որ հայոց կաթողիկոսական աթոռից զրպարտությամբ ու սադրանքով հեռացված Սահակ Պարթևին իրար ետևից փոխարինում են բանսարկու և դավադիր Սուրմակ Արծկեցին, իսկ ապա նույնիսկ ասորի կրոնավորներ Բրքիշոն ու Շամուելը։ «Պատմության» առաջին դրվագն ավարտվում է հայկական Արշակունի հարստության անկման (428 թ.) և Սահակ Պարթևի ու Մեսրոպ Մաշտոցի մահվան (439 և 440 թթ.) հետ կապված դեպքերի նկարագրությամբ։

Գրքի երկրորդ դրվագի նյութը նույնն է, ինչ արդեն գրել էր Եղիշե պատմիչը։ Այստեղ Փարպեցին անդրադառնում է Վարդանանց պատերազմին և նրան նախորդող ու հաջորդող իրադարձությունների մանրամասնություններին։

Եղիշեի և Փարպեցու աշխատությունների՝ Վարդանանց պատերազմին վերաբերող բաժիններն իրար նման են և, բնականաբար, ունեն շատ ընդհանրություններ։ Սրա հիմնական պատճառը, իհարկե, եղել է հեղինակների գրեթե ժամանակակից և նկարագրվող դեպքերին ականատես լինելու հանգամանքը։ Թեև Փարպեցին Վարդանանց պատերազմի մասին առանձին նոր բան չի ավելացնում Եղիշեի գրածների վրա, այնուամենայնիվ նա անդրադարձել է այդ իրադարձություններին՝ ելնելով իր ծրագրից։ Եղիշեն Վարդանանց դեպքերին մասնակից անձնավորություն էր և նրանց թարմ տպավորության տակ, ապա նաև ուրիշների հորդորանքով անմիջապես ձեռնարկել է գրելու Վարդանանց պատերազմի պատմու-

թյունը։ Մինչդեռ Հայոց սպարապետ և մարզպան Վահան Մամիկոնյանը Ղազար Փարպեցուն պատվիրել էր լրացնելու և ամբողջացնելու Հայաստանի քաղաքական պատմությունը մինչև իր ժամանակները։ Այդ պատճառով էլ Փարպեցին իր առաջ դրված ծրագիրը Մամիկոնյան իշխանավորի ցանկացած ձևով իրականացնելու և Հայաստանի քաղաքական պատմության ամբողջական ընթացքը չաղճատելու համար, պետք է ընդգրկեր նաև Ծղիշեի կողմից արդեն գրված թեման ու որպես լավագույն սկզբնաղբյուր պետք է լայնորեն օգտագործեր նրա գիրքը։

Երրորդ դրվագը երկրորդի անմիջական շարունակությունն է կազմում։ Այստեղ հեղինակը պատմում է Սասանյան Պարսկաստանի՝ հայերի նկատմամբ սկսած նոր քաղաքականության մասին, որը կենսագործվում էր ավելի խորամանկ և ավելի խարդախ եղանակներով։ Վարդանանց ժամանակների ուժի և բռնության քաղաքականության փոխարեն, պարսիկներն սկսել էին ներքուստ պառակտել ու թուլացնել Հայաստանը։ Դրա համար էլ նրանք ամեն կերպ խրախուսում ու ասպարեզ էին տալիս թույլ, կեղծավոր ու անձնապաշտ տարրերին, իսկ հայրենասեր ու ողջախոհ նախարարներին ամեն կերպ աշխատում էին ասպարեզից հեռացնել կամ չեզոքացնել։

Սակայն 460-ական թվականներից սկսած Հայաստանում քաղաքական իրավիճակը փոխվում է հօգուտ հայրենասեր ուժերի։ Այս կամ այն ձևով ազատվում ու հայրենիք են վերադառնում դեռևս Վարդանանց կռիվների ժամանակ աքսորված նախարարները։ Փարպեցին վկայում է, որ այդ ժամանակներից սկսած երկրի քաղաքական կյանքին տոն տվողները դառնում են հենց այս ուժերը, որոնց գլխավորում էր եկեղեցական խոշոր գործիչ Գյուտ կաթողիկոսը (461—478 թթ.)։ Գյուտի նախաձեռնությամբ էր, որ հայերը գաղտնի բանակցություններ են սկսում Բյուզանդիայի հետ, ապագա ապստամբության ժամանակ նրանից օգնություն ստանալու ակնկալություններով։ Սակայն հայրենասեր ուժերի նմանօրինակ գործողություններն աննկատ չեն մնում պարսիկներից։ Խոսու և դավաճան անձինք այս դեպքերի մասին անմիջապես տեղեկացնում են պարսկական իշխանություններին, որի արդյունքը լինում է Գյուտին կաթողիկոսական աթոռից զրկելը և քաղաքական ասպարեզ նոր իջած Վահան Մամիկոնյանին զրպարտելը։ Սակայն Վահանը երկու անգամ Տիզբոն գնալով, իր ճարպկությամբ ու հեռատեսությամբ կարողանում է փարատել պարսից արքա Պերոզի

կասկածանքներն ու ստանալ Հայաստանի հարկահավաքության իրավունքը։

481 թվականին Արևելյան Վրաստանում ծավալված հակապարսկական ապստամբական շարժումները նոր լիցք են տալիս նաև հայերին։ Հենց նույն թվականին Հայաստանի պարսիկ մարզպան Ատրվշնասպը հրաման է ստանում Վրաստան արշավելու, սակայն նրա հրամանատարության տակ գտնվող հայ զինվորականները որոշում են չենթարկվել նրան և հարմար առիթն օգտագործել ապստամբվելու համար։ Նրանք իրենց որոշման մասին հայտնում են Վահան Մամիկոնյանին, իսկ վերջինս միավորելով հայկական զինված ուժերը, հարձակվում է Դվինի վրա, պարտության մատնում պարսիկներին, գրավում քաղաքն ու կազմում կառավարություն. մարզպանության պաշտոնը տրվում է Սահակ Բագրատունուն, իսկ սպարապետությունն ստանձնում է Վահանը։

481—482 թթ. ամբողջ ձմեռը Վահան Մամիկոնյանը մեկընդմեջ պարսիկների դեմ հաղթական կռիվներ մղելու հետ միասին, նախապատրաստական մեծ աշխատանքներ է կատարում հետագա անակնկալներին դիմագրավելու համար։ Այս ընթացքում Վահանի ջանքերով ապստամբության մեջ ընդգրկվում են նորանոր նախարարություններ և ժողովրդական աշխարհազորային գնդեր։ Ամրապնդվում են կապերը Վրաստանի ապստամբական ուժերի հետ և այլն։ 482 թ. գարնանը հայերը ջախջախելով պարսկական ուժերին, շահում են նաև Ներսեհապատի ճակատամարտը, որից հետո Վահան Մամիկոնյանի հեղինակությունն ավելի է մեծանում։

Երրորդ դրվագի կարևոր հատվածներից մեկն էլ հայ և վրաց ապստամբական ուժերի՝ պարսիկների դեմ միատեղ հանդես գալուն նվիրված հատվածներն են։ Թեև եղբայրակից երկու ժողովուրդների զավակների բախումը պարսիկների հետ Կուրի ափին՝ Ճարմանայի դաշտում 482 թ. վերջացավ դաշնակիցների պարտությամբ, սակայն դա չհուսահատեցրեց ո՛չ Վահան Մամիկոնյանին և ոչ էլ ապստամբության սրբազան գործին անձնուրացաբար նվիրված նրա զինակիցներին։ Որքան աճում էր Պարսկաստանի ճնշումը Հայաստանի վրա, այնքան էլ բորբոքվում ու տարածվում էր ապստամբական շարժումը։ Վահան Մամիկոնյանն իր ջաջարի զինակիցների հետ միասին փոխել էր կռվի տակտիկան։ Նա պարտիզանական փոքր խմբերով ամենուրեք հետապնդում ու ոչնչացնում էր թշնամուն։ Վահան Մամիկոնյանի վրիժառուները քայլ առ քայլ հետապնդելով ու հարվածելով հակառակորդին, ոչ միայն

հյուծում էին պարսիկների ուժերը, այլև սարսափի մեջ էին գցում նրանց, որի հետևանքով թշնամին արագորեն կորցնում էր իր մարտունակությունը և հաղթանակի նկատմամբ մի ժամանակ ունեցած հավատը։

484 թվականը ժողովրդա-ազատագրական ապստամբության շրջադարձային տարի դարձավ։ Պարսիկներին արևելքում ավելի ծանր հարվածներ հասցրին հեփթաղները։ Այս կռիվներում սպանված Պերոզին փոխարինած Վաղարշն ստիպված է լինում բանակցություններ սկսել Վահան Մամիկոնյանի հետ ու կնքել Նվարսակի հաշտության պայմանադիրը։ Փարպեցու պատմածից երևում է, որ թեև այս պայմանագրով Հայաստանն ամբողջապես չթոթափեց պարսկական լուծը, բայց հայերը կարողացան հարկադրել Սասանյաններին՝ հրաժարվելու կրոնական և քաղաքական հալածանքներից ու ճանաչելու հայ ազնվականության իրավունքները։ 481—484 թթ. հայ ժողովրդի ձեռք բերած ռազմական ու քաղաքական հաղթանակի արդյունքն էր նաև մարզպանության պաշտոնի հանձնումը Վահան Մամիկոնյանին, որի առթիվ երկրում տեղի ունեցած համաժողովրդական ցնծության և ուրախության նկարագրությամբ էլ ավարտվում է Ղազար Փարպեցու «Պատմութիւն հայոց» աշխատությունը։

Փարպեցու աշխատությունը հայ մատենագրության մեծարժեք պատմագիտական երկերից է։ Հայրենասեր պատմիչի գրքով բազմաթիվ սերունդներ են դաստիարակվել։ Պակաս արժեքավոր չէ այն նաև իբրև գրական հուշարձան։ Հեղինակը իր խոսքը կառուցում է տրամախոսություններով, հակադրություններով, բնության գեղեցկությունները պատկերում է ճաշակով ու նուրբ արվեստով։ Արաբատյան դաշտի նկարագրությունը ոչ միայն նրա Պատմության, այլև հայոց միջնադարյան գրականության ամենագեղեցիկ էջերից մեկն է։

Ղազար Փարպեցու հաղորդած տեղեկությունները միանգամայն վստահելի են։ Նրա աշխատությունը բացառիկ արժեք ունի ոչ միայն հայ ժողովրդի, այլև վրաց և աղվանից ժողովուրդների պատմությունը ուսումնասիրելու համար։

«Ղազարայ Փարպեցւոյ արարեալ Պատմութիւն», Վենետիկ, 1793։

«Մեղադրություն ստախոս արեղաներին», թարգմանություն և բացատրություններ Մ. Նալբանդյանց, ՍՊբ, 1868։

«Ղազար Փարպեցւոյ Պատմութիւն Հայոց և Թուղթ առ Վահան Մամիկոնեան», աշխատությամբ Գ. Տեր-Մկրտչեան և Ստ. Մալխասեան, Տփղիս, 1904։

«Ղազար Փարպեցու Հայոց Պատմությունը և Վահան Մամիկոնյանին գրած թուղթը», թարգմանեց Մինաս Տեր-Պետրոսյանց, Ալեքսանդրապոլ, 1895։

Lazare de Pharbe, Histoire d'Arménie, trad. pour la première fois en français et acc. de notes historiques et critiques, par le P. Samuel dr. Ghésarian, *տե՛ս* **V. Langlois,** Collection des historiens anciens et modernes de l'Arménie, t. 2, Paris, 1869.

Խալաթյանց Գ., Ղազար Փարպեցի և գործք նորին, Մոսկվա, 1883։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ Երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։

ՍՏ. ՄԵԼԻՔ-ԲԱԽՇՅԱՆ
(պատմական գիտությունների դոկտոր)

ԴԱՎԻԹ ԱՆՀԱՂԹ

Հայ մշակույթի մեծ երախտավորների շարքում իր բացառիկ տեղն ունի V—VI դարերի ականավոր փիլիսոփա Դավիթ Անհաղթը։ Նա հայ մատենագրության այն հազվագյուտ դեմքերից է, որը դեռ իր կենդանության օրոք ստացել է ընդհանուր ճանաչում՝ անուրանալի հետք թողնելով հայ փիլիսոփայական մտքի զարգացման հետագա ընթացքի վրա։

Մատենագրության մեջ շատ հարուստ, բայց և խիստ հակասական նյութեր կան Անհաղթի կյանքի, գործունեության ու թողած գիտական ժառանգության մասին։ Դրանց ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ նա կրթվել ու դաստիարակվել է ժամանակի գիտական-մշակութային կարևորագույն կենտրոններից մեկում՝ Ալեքսանդրիայում, որտեղ էլ հենց սկսել է իր գիտական-փիլիսոփայական գործունեությունը։ Այդ են վկայում նրա աշխատությունները և «Անհաղթ» մականունը, որն ստացել է, ըստ ավանդության, իր հարուստ գիտելիքների ու բանավիճելու արտակարգ ձիրքի համար։ Թեև հայ մատենագրության մեջ հարյուրամյակներ շարունակ Դավիթ Անհաղթին ավանդաբար վերագրվել են բազմաթիվ ու բազմապիսի աշխատություններ, բայց անառարկելիորեն Դավթին են պատկանում միայն երեքը, ընդ որում՝ դրանցից երկուսն սկզբում գրվել են հունարեն, որոնք հետագայում թարգմանվել են հայերեն։ Այդ աշխատություններն են՝ „Τα προλεγόμενα τῆς φιλοσοφιας ἀπό φωνῆς Δαβιδ“ (հայերենը ունի այլ վերնագիր՝ «Սահմանք իմաստասիրութեան»), „Προλεγόμενα εἰς θεῶι τῆς Πορφυριου ἀπό φωνῆς Δαβιδ“ (հայերենը. «Վերլուծութիւն Ներածութեանն Պորփիւրի»), «Մեկնութիւն Արիստոտելի ի վերլուծականն»։

Նրա երկերը կրում են անտիկ մշակույթի որոշակի կնիքը, տո-

գորված են հենց V—VI դդ. ըմբռնումներով, լի են հեթանոսական դիցաբանությունից վերցված օրինակներով ու քաղվածքներով։

Դավթի փիլիսոփայությունը նեոպլատոնիզմի մի տարատեսակն է, որը փիլիսոփայական հիմնական հարցը լուծում է իդեալիստորեն։ Իմացաբանության և տրամաբանության կատեգորիաները քննելիս նրա մոտ խիստ զգացվում է Արիստոտելի ուսմունքի մատերիալիստական կողմերի ազդեցությունը։

Դավիթը ռեալ գոյությունը պատկերացնում է որպես աստվածային և մարդկային կեցություն, որպես մի ինչ-որ ընդհանրություն, ամբողջականություն՝ մատչելի մտքին և զգայությանը։ Իր ամբողջության մեջ այդ ռեալ գոյը երևան է գալիս երկու տարբեր դրսևորմամբ. մեկը մտքով ըմբռնելի գոյերի աշխարհն է, որի ծայր աստիճանը աստվածն է, մյուսը՝ զգայական ընկալման բնագավառը՝ մարդուն շրջապատող նյութական առարկաների աշխարհը։

Դավթի ըմբռնմամբ աստծուն ճանաչելու պրոցեսը անցնում է մի շարք աստիճաններ։ Առաջին աստիճանը պետք է լինի հետազոտությունը մարդու շրջապատի իրերի, որոնք ենթակայությամբ և մակամտածությամբ «նիւթաւորք գոն»[1]։ Այդ նշանակում է, որ հետազոտման ենթակա իրը թե՛ ռեալ կերպով և թե մեր մտածողության մեջ նյութական բնույթն է, այն իրը, որը թե՛ իր առկայությամբ, թե՛ մեր մտածումով նյութական է, օրինակ, քարը, ծառը և զգայաբար ընկալվող մյուս իրերը, անհնարին է պատկերացնել առանց նրանց նյութական սուբստրատի։ Երկրորդ աստիճանը ձևերի իմացությունն է, որոնք «ենթակայութեամբք նիւթաւորք գոն, իսկ մակամտածութեամբք աննիւթք»։ Ձևերն իրենց բովանդակությամբ նյութական են և չեն լինում առանց նյութի։ Օրինակ, եռանկյունին, քառանկյունին և այլն այնպիսի ձևեր են, որոնք չեն կարող լինել առանց նյութի, առանց զգայական իրերի։ Որպես ձևեր նրանք լինում են՝ «կամ՝ ի քարում և կամ ի փայտում և կամ յայլ ինչ նիւթում»։ Դրա հետ մեկտեղ, ձևերի մասին հասկացությունը առանց նյութական սուբստրատի վերստեղծվում է մեր

[1] Դավիթ Անհաղթ, Սահմանք իմաստասիրութեան, տե՛ս «Մատենագրութիւնք նախնեաց, Կորիւն, Մամբրէ և Դաւիթ Անյաղթ», Վենետիկ, 1833, էջ 193։ Համապատասխան Դավթի այս աշխատության մեջ ցրված են երգ-երաժշտությանը վերաբերող թեև ոչ ծավալուն, բայց նշանակալից ասույթներ։ Դրանք ողջ միջնադարի ընթացքում գտնվելով հայ մատենագիրների ու երաժիշտների ուշադրության կենտրոնում, առիթ են տվել զանազան մեկնությունների և, այդպիսով, խթանել ազգային երաժշտագիտության զարգացմանը, ըստ որում՝ երեք ուղղություններով. երաժշտատեսական (կամ զուտ տեսական), երաժշտագիտական և երաժշտակրթական։

մտածողության մեջ։ Այսպիսով, ձևերն աբստրահված, վերացարկված պատկերներ են, որոնք անջատված են նյութական իրերից, «Քանի որ եթե որևէ մեկը ձևը (որպես այդպիսին) պատկերացնում է տրամախոհության մեջ, ապա նա այդ ձևը ըստ ինքյան տպավորում է մտածողության մեջ»։

Վերընթաց շարժման երրորդ աստիճանն այն իմացությունն է, որ ենթակայությամբ և մտածողությամբ նյութական չէ, ինչպես աստվածը, հրեշտակը, միտքը, հոգին, որոնք և՛ ենթակայությամբ, և՛ մտածողությամբ նյութական չեն լինում։ Անհնարին է աստվածը, կամ հրեշտակը, կամ հոգին պատկերացնել նյութական կեցությամբ։ Այդ նշանակում է, որ կան այնպիսի իրեր, որոնք ոչ նյութական կազմով են տրված, ոչ էլ միտքն է նրանց նյութական որևէ բան վերագրում։ Եթե գոյը «ենթակայությամբ և մակամտածությամբ նիւթ է», ապա այն ենթակա է զգայական ընկալման։ Իսկ եթե գոյը «ենթակայությամբ և մակամտածությամբ անիւթ է», ապա նա, որպես մտահայեցողական կեցություն, ենթակա է միայն մտային ըմբռնման։ Դրանց միջև միջին տեղ է գրավում ձևի իմացությունը. այստեղ զգայորեն ըմբռնվում է նյութական իրը, իսկ մտային կերպով՝ աննյութական պատկերը։ Նյութական իրերի իմացությունը, որպես իմացության առաջին աստիճան, նախորդում է նրանց ձևի իմացությանը. ըստ ենթակայի նյութական և ըստ մակամտածողության աննյութական կեցության իմացությանը։ Աննյութական պատկերների իմացությունը աստվածային կեցության իմացության՝ ըստ ենթակայի և ըստ մակամտածության աննյութական աշխարհի իմացության նախապատրաստումն է։ Առանց այդ երկրորդ աստիճանի, առանց ձևի իմացության անհնարին է աստծու կեցության իմացությունը։

Այսպիսով, Դավիթ Անհաղթի պատկերացմամբ, գոյություն ունի ոչ միայն նյութական իրերի աշխարհը, այլև մետաֆիզիկայի աշխարհը, այդ երկու հասկացությունների միասնությունը։ Սակայն միասնականն իր մեջ ունի նաև տարբերություններ, որոնց հիման վրա որոշվում են իմացության՝ աստիճանները՝ զգայականից մինչև գերզգայական հայեցումը։ Հենց այս պրոցեսում էլ որոշվում է ձևի ու բովանդակության դիալեկտիկայի կատեգորիան, մի հասկացություն, որը ծավալվում է ոչ բավականաչափ խոր կերպով, սակայն բավական հստակորեն հաստատվում է, որ ձևն առանց բովանդակության (առանց նյութի) չի լինում. ձևն առանց նյութի պատկերացնելը ասել մտածողության արդյունք է, վերացական իմացության, մարդու մտածողության աբստրահման արդյունք։ Կարևորն այն է, որ մտածողությունը, ձևը և բովանդակությունն ընդունում է իրենց միասնության մեջ, որի ընկալումը տեղի է ունենում զգայաբար (նյութական բովանդակություն) և մտային կերպով (աննյութական պատկերներ)։ Բուն իմացության պրոցեսում որոշվում են ստորին աստիճանից դեպի բարձրագույնը, հասարակից դեպի բարդը, եզակիից դեպի ընդհանուրը տանող աստիճանները։ Ընդունելով աշխարհի գոյությունը, Դավիթը նաև ընդունում է այն ճանաչելու հնարավորությունը. «Բնությունը ամեն բան չէ որ թաքցնում է մեզանից, քանի որ այդ դեպքում ոչ ոք չէր կարող որևէ բան իմանալ։ Բնությունը միաժամանակ ամեն ինչ ի հայտ չի բերում, քանի որ այդ դեպքում ոչ ոք չէր դիմի հետազոտության, (նորի) հայտնաբերման։ Այլ է՝ ինչ որ բնությունը թաքցնում է, և այլ է՝ ինչ որ նա ի հայտ է բերում, այդ պատճառով էլ տեղի ունի հետազոտություն և հայտնագործություն»[2]։ Որոնել և գտնել. այս է Դավթի պահանջը, որով նա դիմում է մարդուն, նրա գիտական և փիլիսոփայական մտքին։

Ըստ Դավթի, ճանաչողությունն ունի հինգ վերընթաց աստիճան՝ զգայություն, երևակայություն, կարծիք, տրամախոհություն և բանականություն։

Զգայությունը Դավիթը դասում է ճանաչողության զգայական տեսակին։ Ընդունելով, որ զգայությունը պայմանավորվում է իրերով, նա դրանով իսկ ելնում է իրերի ռեալ, մտածողությունից անկախ գոյությունից։ Դավիթը գրում է. «Տեսողությունը չի կարող ընկալել այն, ինչը տեսանելի չէ, լսողությունը չի կարող ընկալել ձայնը, եթե չի գտնվում նրա աղբյուրին հարկ եղած չափով մոտիկ»[3]։ Այդ նշանակում է, որ զգայությունների աղբյուրը գտնվում է մարդուց, նրա զգայարաններից դուրս և անկախ։ Սակայն Դավթի կարծիքով, զգայությունն ընդունակ է հանգեցնելու միայն առանձին գիտելիքի. «Վասն զի ամէն զգայութիւն զմասնական գիտութիւն գիտէ»[4]. զգայությունը, որպես այդպիսին, պարփակվում է եզակիում։

Զգայությունից բացի, Դավիթը զգայական ճանաչողություն է

---

2 Դավիթ Անհաղթ, *Մեկնութիւն ի վերլուծականն*, տե՛ս «Մատենագրութիւնք նախնեաց», էջ 559—560։

3 Δαβίδ, էջ 46, 31—33։ (Դավթի աշխատության հունարեն տեքստը հրատարակեց Ա. Բուսսեն, տե՛ս «Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen Commentarium», Berolini, MCMIV)։

4 Դավիթ Անհաղթ, *Սահմանք իմաստասիրութեան*, էջ 185։

համարում երևակայությունը. սա նույնպես մարդուն տալիս է մասնակի իմացություն, սակայն, ի տարբերություն զգայության, ոչ թե առկա, ոչ թե անմիջականորեն տրված, այլ՝ բացակա իրի իմացություն, այլ կերպ ասած, երևակայությունը գործում է անմիջականության, զգայության բացակայությամբ։ Երևակայության հիմքն է կազմում նախկինում եղած զգայությունը, որի բովանդակությունը հիշողության՝ այդ կապող օղակի միջոցով պահպանվում և հաղորդվում է երևակայությանը։ Երևակայությունը պետք է խիստ տարբերվի «մերկ դատողականությունից», որի տակ Դավիթը, ակներևաբար, նկատի ունի այնպիսի երևակայությունը, որի առարկան ռեալ գոյություն չունի, ինչպես եղջերվաքաղը կամ հիպոկենտավրոսը։ Այսպիսով, ինչպես զգայության, այնպես էլ երևակայության աղբյուրը, վերջին հաշվով, արտաքին իրականությունն է։

Ճանաչողության երրորդ աստիճանը կարծիքն է, որն, ըստ Դավթի, լինում է երկու տեսակ՝ պատճառականորեն հիմնավորված («հանդերձ պատճառաւ») և առանց պատճառի։ Վերջինս այն ճանաչողությունն է, որը բացատրություն չի պարունակում, օրինակ, այն պնդումը, թե բանական հոգին անմահ է, որտեղ չի բացատրվում անմահության հիմքը (պատճառը), առանց պատճառի կարծիք է։ Ամեն մի այդպիսի կարծիք (առանց նրա առաջացման պատճառի իմացության) հանգում է պարզ արձանագրման և կազմում է եզակի դատողությունների բնագավառը։ Պատճառականորեն հիմնավորված կարծիքը «յառաջադրանքներից», այսինքն՝ դատողությունների մտահանգումն է, օրինակ, «Հոգին ինքնաշարժ է» դատողությունից «Ինքնաշարժը մշտաշարժ է» դատողության միջոցով եզրակացվում է, որ «մշտաշարժը, այն է՝ հոգին, անմահ է»։ Պատճառականորեն հիմնավորված կարծիքը բովանդակում է որոշակիորեն գոյություն ունեցող հասկացության բացատրություն. բերված օրինակում՝ բանական հոգու անմահության բացատրությունը։ Պատճառականորեն հիմնավորված կարծիքը դառնում է ընդհանուր դատողությունների բնագավառ, դրանով իսկ նա դառնում է ընդհանուրի պատճառականորեն հիմնավորված իմացություն։

Կարծիքի քննությունը Դավթին բերում է հետևյալ եզրակացության։ Կարծիքը, որպես եզակի անպատճառական իմացություն, ճանաչողության զգայական ձևն է. նա դեռ դուրս չի եկել երևույթի զգայական ընդգրկման շրջանակներից, դեռ անցում չի կատարել դեպի ճանաչողության ռացիոնալ ձևը, դեպի կեցության երևույթների տեսական ընդհանրացումը։ Բայց կարծիքը, որպես կեցության սահմանափակ ընդգրկման մեջ ընդհանուրի պատճառականորեն հիմնավորված իմացություն, ճանաչողության ռացիոնալ ձև է. նա արդեն դուրս է եկել կեցության զգայական ընկալման շրջանակներից, արդեն կատարել է անցում դեպի նրա ռացիոնալ ընդհանրացումը։ Այսպիսով, կարծիքը, որպես ճանաչողության աստիճան գիտելիքի ստորին աստիճանից դեպի ավելի բարձրը, անցումային օղակ է, մի ծայրով, որպես եզակիի իմացություն, նա կապված է առաջինի հետ, մյուս ծայրով, որպես պատճառականորեն հիմնավորված գիտելիք, կապված է երկրորդի հետ։

Ռացիոնալ ճանաչողության հաջորդ աստիճանը տրամախոհությունն է։ Ընդհանրություն գոյություն ունի պատճառականորեն հիմնավորված կարծիքի և տրամախոհության միջև. թե՛ առաջինը, թե՛ երկրորդը հանդես են գալիս որպես ընդհանուրի պատճառականորեն հիմնավորված ճանաչողություն։ Բայց դրանք տարբերվում են նրանով, որ կարծիքը հայտնի նախադրյալներից արվող եզրակացությունն է, մինչդեռ, տրամախոհականն ինքը գտնում և պատրաստում է ընդհանուրի կողմից ընդունելի այնպիսի դրույթներ, որոնք անհրաժեշտ են հետազոտության համար, և որոնք հիմք են ծառայում ընդհանուր տեսական հետևությունների, պատճառականորեն հիմնավորված ընդհանուր բնույթի եզրակացությունների համար։

Ճանաչողության վերջին և բարձրագույն աստիճանը բանականությունն է, որը մտահայեցության բարձրագույն ընդունակությունն է, այն ուղղված է համընդհանուրին, կեցության առավել լայն ընդգրկման նպատակին, նրա դրսևորումները ներկայացնում են իրերի առավելագույն լայն շրջանակի առավելագույն ընդհանրացումներ։

Իմացաբանության մեջ Դավթին հետաքրքրում է ճանաչողության մի ուրիշ կողմը ևս՝ ճանաչողության առանձին աստիճանների և նրա գործնական խնդիրների փոխադարձ կապը։ Ճանաչողության պրոբլեմն այստեղ հանդես է գալիս ոչ թե որպես բանական հոգու ճանաչողական ընդունակությունների բազմազանության, այլ որպես այդ ընդունակությունների գործնական կիրառման բազմազանության պրոբլեմ։ Ճանաչողության ընդունակությունների փոխարեն այստեղ որպես ելակետ հանդես է գալիս այն բնորոշ պայմանների շրջանակը, որոնցում դրսևորվում են այդ ընդունակությունները։ Որպես վերլուծության առարկա այստեղ հանդես է գա-

լիս ոչ թե ճանաչողությունն ինքնին, այլ գիտակցական գործունեությամբ դրված նպատակը։ Այդ գործունեությունն ընթանում է հինգ հիմնական ուղղություններով, այլ կերպ ասած, ճանաչողության աստիճանները քննելով այդ նոր տեսանկյունով, Դավիթը բացահայտում է դրանց հինգ այլ դրսևորումները՝ «հմտություն», «ներհմտություն», «արհեստ», «մակացություն» և «իմաստասիրություն»։ Եթե զգայությունը, երևակայությունը, կարծիքը, տրամախոհությունը (դատողությունը) և բանականությունը ճանաչողության ունակության տարբերակումներն են, ապա հմտությունը, ներհմտությունը, արհեստը, մակացությունը և փիլիսոփայությունը ճանաչողության բովանդակության տարբերակումներն են։ Ճանաչողությունը, իբրև որոշակի զգայական և ռացիոնալ ըմբռնման ընդունակություն, իր ամեն մի աստիճանում ունի այս կամ այն բովանդակությունը. «Գիտություն՝ կամ ընդհանուր է կամ մասնական, կամ. հանդերձ պատճառաւ կամ առանց պատճառի» (181)։ Ճանաչողության աստիճանները՝ զգայությունը և երևակայությունը, ինչպես նաև առանց պատճառի կարծիքը կազմում են հմտանը, պատճառականորեն հիմնական և ներհմտական իմացությունը, պատճառականորեն հիմնավորված կարծիքը և տրամախոհությունը արվեստի գիտելիքն են, մակացությունն է, վերջապես, բանականությունը փիլիսոփայությունն է։

Ասվածի հիման վրա կարելի է պնդել, որ ըստ Դավթի, նախ, ճանաչողության ռացիոնալ ձևի մեջ առկա է զգայական ընկալման տարր, անցում ճանաչողության ստորին ձևից բարձրագույնին, երբ ճանաչողության ստորին աստիճանը դրսևորվում է բարձրագույն ռացիոնալ ըմբռնման պրոցեսում, և, երկրորդ, առկա է ճանաչողության մասնավորից կամ եզակիից դեպի ընդհանուրը, ամբողջական ընդգրկումը, դեպի այնպիսի ընդհանրացում, որը հանգեցնում է համընդհանուրի պատճառականորեն հիմնավորված օրինաչափության հաստատման։ Հենց դա է այն դիալեկտիկական անցման էությունը, որ կատարվում է Դավիթ Անհաղթի իմացաբանության մեջ ներկայացված՝ ճանաչողության ձևերում ու աստիճաններում։

Դավթի հիմնական աշխատության մեջ, որի հունական տեքստը վերնագրված է «Փիլիսոփայության պրոլեգոմենա», կենտրոնական հարցը փիլիսոփայության սահմանման պրոբլեմն է։ Պատահական չէ, որ հայերեն տեքստի վերնագիրը՝ «Սահմանք իմաստասիրության», մատնանշում է այդ պրոբլեմը։ Այդ աշխատության հիմ-

նական մասը նվիրված է փիլիսոփայության հնարավորության, էության և խնդրի պարզաբանմանը։ Ելնելով Պյութագորասի, Պլատոնի և Արիստոտելի ուսմունքներից, նրանց հայացքների որոշակի մեկնաբանությամբ ու այդ տարբեր հայացքների զուգորդմամբ, Դավիթն իր սինկրետիկ աշխարհայացքի ոգով հանգում է փիլիսոփայության իր սեփական ըմբռնմանը։

Ամեն մի սահմանում պետք է ելնի երկու սկզբունքից՝ նրանից, ինչ ճանաչվողի (սահմանվողի) մեջ համարվում է ենթակա (առարկա), և նրանից, ինչ ճանաչվողի (սահմանվողի) մեջ համարվում է նրա խնդիրը (նպատակ)։ Ըստ Դավթի այս է ամեն մի սահմանման էությունը։

Ըստ ենթակայի (առարկայի) «փիլիսոփայությունը գիտություն է գոյի մասին, որպես այդպիսին»։ Այս է փիլիսոփայության առաջին սահմանումը։ Ըստ ենթակայի, որպես հաջորդող սահմանում «փիլիսոփայությունը գիտություն է աստվածային և մարդկային իրերի մասին»։ Այս է նրա երկրորդ սահմանումը։ Երրորդ սահմանումը՝ ըստ խնդրի կամ նպատակի՝ «փիլիսոփայությունը խոկումն է մահվան մասին»։ Նրա չորրորդ սահմանումը բխում է հաջորդող սահմանման մեջ մտնող խնդրից. «Փիլիսոփայությունը աստծուն նմանվելն է մարդկային ուժերի չափով»։ Ինչ վերաբերում է մնացած երկու սահմանումներին, ապա դրանք ելնում են ճանաչողության մյուս բոլոր տեսակների նկատմամբ փիլիսոփայական ճանաչողության հարաբերությունից և բուն «փիլիսոփայություն» («իմաստասիրություն») բառի ստուգաբանական իմաստից։ Այսպիսով, փիլիսոփայությունը որպես ճանաչողության բարձրագույն, համընդհանուր ճանաչողության ձև՝ «արվեստների արվեստն է և գիտությունների գիտությունը» և, վերջապես, այն «սերն է իմաստության նկատմամբ» (սիրելիութիւն իմաստութեան)։ Այս վերջինը եզրափակիչ սահմանումն է։ Սա Դավթի տեսանկյունից բնական է, «որովհետև,— ասում է նա,— բոլոր իրերը նախ պետք է գոյություն ունենան, որից հետո միայն ստանան իրենց անվանումը»։

Ըստ Դավթի՝ փիլիսոփայությունը անմիջական հարաբերության մեջ է ոչ միայն գիտության, այլև արվեստի հետ և միայն նրանց միջոցով են ըմբռնվում նրանց ենթակաները։ Ինչպես առանձին ենթականերն են հարաբերվում համապատասխան արվեստներին ու գիտություններին, այնպես էլ վերջիններն են հարաբերվում փիլիսոփայությանը։ Այդ նշանակում է, որ Դավթի մոտ արվեստի ու գիտության բնագավառները սահմանազատվում են

փիլիսոփայության բնագավառից։ Փիլիսոփայությունը վերցնում է հիմնականը, ուսումնասիրում է առարկայի էությունը, իսկ արտաքին կողմերը և դրսևորման տարբեր մասնավոր կողմերը թողնում է մյուս համապատասխան գիտություններին։ Դրա հետ մեկտեղ բոլոր գիտություններն ու արվեստները կարիք ունեն սահմանումների և ապացույցների, իսկ փիլիսոփայությունն ինքը սահմանման գագաթնակետին է և ապացուցումների մայրը, ուստի և բոլոր գիտություններն ու արվեստները ունեն փիլիսոփայության կարիքը։ Փիլիսոփայության՝ Դավթի այս սահմանումը Արիստոտելի ուսմունքի դավթյան մեկնաբանության արդյունքն է։

Փիլիսոփայության սահմանումից հետո Դավիթն անցնում է փիլիսոփայության բաղկացուցիչ մասերի քննությանը։

Դավիթը փիլիսոփայությունը բաժանում է երկու հիմնական մասի՝ տեսականի և գործնականի։ Նա այդպիսի ստորաբաժանում է կատարում ելնելով այն տեսական նախադրյալից, ըստ որի մարդն իր բնությամբ հակված է խորհրդածելու երկու խնդրի մասին՝ արտաքին աշխարհի և իր գործելակերպի մասին։ Դրան համապատասխան տեսական փիլիսոփայությունը ձգտում է ճանաչել ամբողջ գոյը, իսկ գործնական փիլիսոփայությունը՝ այն ամենը, ինչ մարդու հոգին առաջնորդում է դեպի բարին, մեկ իմացությունից դեպի մեկ այլ իմացություն։ Փիլիսոփայությունը զարդն է մարդկային հոգու, որն իր տեսական հիմքում որոնում է ճշմարտության իմացություն բանական ու ոչ բանական աշխարհում, և իր գործնական հիմքում որոնում է բարու իմացություն և կատարում է բարին բանական աշխարհում։ Հոգու երկու հիմքերի և փիլիսոփայության երկու կողմերի այդ տարբերակման ու հակադրման մեջ Դավիթը բարին վերադասում է ճշմարտությունից։ Իհարկե, Դավիթը գործնական ասելով հասկանում է ոչ թե հասարակական մարդու պրակտիկ գործունեությունը, այլ նրա ապրելակերպի նախապատրաստելը փիլիսոփայական տեսության հայեցողության համար, այն ճշմարտության հայեցողության համար, որից բխում է նրա կենսական վարքի սկզբունքը։ Այդ հանգամանքը Դավթին բերում է այն հետևության, որ «տեսականն առաջին է, որպեսզի տեսականի ու բանականի միջոցով լինի և գործնականը, անբան և առանց պատճառի գործնականը չպետք է լինի»[5]։ Այնուհետև Դավիթը գրում է. «Գործնականը որպեսզի առաջանա և կարգավորվի՝ կարիք ունի տեսականի, նա անբան և առանց պատճառի պետք չէ, որ

5 Δαβιδ, էջ 68։

լինի։ Այլ պետք է, որ նախ՝ տեսության միջոցով քննվի բարին ըստ իր բնությանը և ապա միայն առաջադրվի գործնականը»։

Այսպիսով, ըստ Դավթի, թեև փիլիսոփայության տեսական մասը ելակետային սկզբունք է, հոգու գործունեության սկզբնական դրսևորումը, բայց նախապատվությունը տրվում է մարդու պրակտիկայի կամ, ինչպես ինքն է ասում, հոգու գործունեության գործնական դրսևորմանը։ Գործնական փիլիսոփայությունը, վերջին հաշվով, փիլիսոփայելու արդյունքն է և նպատակը։

Դավիթն Արիստոտելի «Կատեգորիաները» քննում է դրա պորփյուրյան վերլուծության հետ միասին, որպես ամեն մի փիլիսոփայության անհրաժեշտ նախադրյալ. թե՛ մեկը, թե՛ մյուսը նա դասում է տրամաբանության բնագավառին։ Տրամաբանությունը, ասում է նա, «կամ փիլիսոփայության մի մասն է, կամ նրա օրգանոնը», այսինքն՝ այն միջոցը, որի օգնությամբ կարելի է որոշակի արդյունքների հասնել դիալեկտիկայում՝ պաշտպանության և հարձակման ժամանակ։ Ըստ Դավթի տրամաբանությունը կառուցում է իր «պարզ և ոչ բարդ» օրենքները՝ հենվելով բանականության վրա և, որպես փիլիսոփայության մաս, իր մեջ ներառում է «դիալեկտիկական մեթոդը» այն անտիկ ըմբռնմամբ, երբ «. ոմն հարցանէ, և ոմն ասէ»[6]։ Դավիթը դիալեկտիկան քննում է նրա չորս ձևերում՝ բաժանական, սահմանական, ապացուցական և վերլուծական։ Սահմանելու համար անհրաժեշտ է բաժանել, ուստի բաժանումը նախորդում է սահմանմանը, իսկ սահմանումը նախորդում է ապացուցմանը. «Քանզի ըստ Արիստոտելի՝ ապացույցի սկիզբը սահմանումն է, քանի որ ապացույցը շարունակ ներկայացնում է ենթակա իրի բնությունը, ի հայտ է բերում ենթակա իրի բնության սահմանումը»[7]։ Ինչ վերաբերում է վերլուծությանը, ապա այն Դավիթը դնում է վերջին տեղում։

Ըստ Դավթի սահմանումը ճանաչողության էական տարր է։ Նրա համար կասկածի ենթակա չէ, որ գիտական իմացության և հետազոտության համար սահմանումն անհրաժեշտություն է։ Եթե հետազոտման օբյեկտը չի ենթարկվում սահմանման և չունի այդպիսին, չունի մշտական և անփոփոխ բնույթ, ապա նա ենթակա չէ և ճանաչողության։ Դավիթը գրում է. «Եթե մեկը կամենում է որևէ իրի մասին ճշմարիտ խորհել՝ պետք է իմանա նախ իրի բնությունը, այսինքն՝ սահմանումը»[8]։ Վերջինիս բացակայության դեպքում

6 Δαβιδ, էջ 88,6, Վերլուծութիւն ներածութեան Պորփիւրի, էջ 258։

7 Δαβιδ, էջ 90, 1—4։

8 Δαβιδ, էջ 9, 23—24, Սահմանք իմաստասիրութեան, էջ 133։

մեզնից կսպրդի նաև իրերի բնությունը։ Հետևաբար, այն, ինչ դեռ սահմանում չի ստացել, չի դարձել գիտության առարկա։ Եվ այսպես, սահմանումն ըստ Դավթի ամեն մի գիտական հետազոտության էլակետային սկզբունքն է։ Դավիթն ընդգծում է ոչ միայն սահմանման, այլև տրամաբանական բոլոր կատեգորիաների՝ արտաքին աշխարհից մակաբերվելու հանգամանքը, և դա, անկասկած, իր ժամանակի համար միանգամայն առաջադիմական հարցադրում էր։

Դավիթը քննում է ընդհանուրի և եզակիի պրոբլեմը, ըստ որում, հարցը նրա մոտ դրվում է այսպես. արդյոք ընդհանուրը պետք է դասվի ենթակայությա՞ն (բնության ստեղծագործությունների), թե՞ մակամտածության (մտածողության ծնունդների) շարքը։

Դավիթ Անհաղթը «հներից» մեջ է բերում Անտիսթենեսի դրույթը ընդհանուրի ոչ ռեալության մասին։ Անտիսթենեսը, ինչպես հայտնի է, հանդես էր գալիս պլատոնյան ընդհանուր գաղափարների քննադատությամբ։ Դավիթը ճիշտ է շարադրում Անտիսթենեսի տեսակետը. «Ասէր Անտիսթենէս. մարդ տեսանեմ, մարդութիւն ոչ. ձի տեսանեմ, ձիութիւն ոչ», այսպես ասելով, շարունակում է Դավիթը, Անտիսթենեսը այն միտքն է արտահայտում, թե «...մասնավորները և զգալիները կան, իսկ ընդհանուրները և իմանալիները չկան»[9]։

Դավիթն այնուհետև շարադրում է այս հարցում Պլատոնի և Արիստոտելի ըմբռնումների տարբերությունը։ Նա նախապես նշում է, որ ընդհանուրը կարող է լինել կա՛մ զգայական եզակի իրերից անկախ, կա՛մ բուն իրերի մեջ, կամ էլ մարդու մտածողության մեջ, կապված իրերի հետ։

Ըստ Պլատոնի, ասում է Դավիթը, ընդհանուրը միշտ գոյություն ունի «նախ քան զբազումս», միշտ վերջավոր, կոնկրետ-զգայական իրերից անկախ և նրանցից առաջ։ Հարցի այդպիսի լուծումը, նշում է նա, մերժում է Արիստոտելը։ Վերջինիս համար ընդհանուրը ոչ թե «նախ քան զբազումս» է, այլ հենց նրա մեջ է, միայն իրերի մեջ է և միայն բազում իրերի միջոցով է նա առաջանում մեր մտածողության մեջ։ Նրա կարծիքով «անիրավաբար ի բաց քառնայ Անտիսթենէս զընդհանրականսն...»[10]։ Իրավացի չէ նաև Պլատոնը, երբ ընդունում է ընդհանուրի գոյությունը «նախ քան

[9] Դաβιδ, էջ 109, Վերլուծութիւն Պորփիւրի, էջ 275։

[10] Դաβιδ, էջ 109, 16—27։

զբազումս», զգայական իրերից անկախ։ Իրավացի չեն և ստոիկները, երբ ժխտում են ընդհանուրի գոյությունը կամ այն համարում են ինչ-որ մարմնավոր բան։ Ի հակակշիռ այդ հայացքների, իր քննադատության մեջ չհիշատակելով Արիստոտելին, Դավիթն առաջադրում է իր հիմնական դրույթը, այն է՝ ընդհանուրը ոչ թե մտքի կամայական ծնունդն է, այլ ռեալ գոյ, և դա այն իմաստով, որ ընդհանուրը ռեալ հիմք ունի, որը հենց բազումն է, քանի որ բազումը իրոք ռեալ գոյություն ունի և իր մեջ պարունակում է ընդհանուրի հնարավորությունը։ Հենց դրանով էլ ընդհանուրի ռեալությունը տրված է ոչ թե ինքնին, այլ մեր մտածողության մեջ, որի հիմքն է կազմում օբյեկտիվ իրերի գոյությունը։ Այլ կերպ ասած, ընդհանուրի գաղափարը գոյություն ունի այն պատճառով, որ գոյություն ունի ռեալ իրերի ու երևույթների ընդհանրությունը։ Այստեղ ակնհայտ է Արիստոտելի հայացքների ազդեցությունը Դավթի վրա[11]։

Դավիթ Անհաղթի և հունաբան դպրոցի մյուս հեղինակների աշխատությունները հայերին ծանոթացրին անտիկ շրջանի բնագիտական-փիլիսոփայական մտքին, հետաքրքրություն առաջացրին հելլենիստական մշակույթի և սեփական անցյալի արժեքների նկատմամբ։

Հայ իրականության մեջ փիլիսոփայության բնագավառի ոչ մի հեղինակ այնքան մեծ հետաքրքրություն չի առաջացրել, որքան Դավիթը։ Նրան ուսումնասիրել են, մեկնաբանել, գաղափարական պայքարում օգտվել են նրա ուսմունքից հարյուրամյակներ շարունակ, ընդհուպ մինչև XIX դարը։ Դավիթ Անհաղթը ազդեցություն է գործել նաև Բյուզանդիայի և իրանա-արաբական մի շարք փիլիսոփաների վրա։ Դա մենք նկատում ենք Հովհան Դամասկացու (675—750) «Իմացաբանության աղբյուրը», Նիկիֆորոս Վլեմիդի (1197—1272) «Տրամաբանության շարադրություն» աշխատություններում, ինչպես և Ալ-Քինդիի (IX դ.), Իբն Սինայի (XI դ.) գործերում։

«Սահմանք իմաստասիրութեան», «Վերլուծութիւն ներածութեանն Պորփիւրի», «Մեկնութիւն Արիստոտելի ի վերլուծականն». «Մատենագրութիւնք նախնեաց— կորիւն վարդապետի, Մամբրէ Վերծանողի և Դաւիթ Անյաղթի», Վենետիկ, 1939։

Давид Непобедимый, Определения философии, Ереван, 1960.

[11] Համմ. Аристотель, Метафизика, VII, 1035 в 20:

Давид Непобедимый, Толкование Аналитики Аристотеля, Ереван, 1967.
Davidis Prolegomena et in Porphyrii Isagogen «Commentarium Edidit Adolfus», Busse Berolini, MCM IV (Τα Προλεγόμενα τῆς φιλοσοφίας ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ և Προλεγόμενα σὺν θεῷ τῆς Πορφυρίου εἰσαγωγῆς ἀπὸ φωνῆς Δαβίδ).

Մանանդյան Հ., *Դավիթ Անհաղթի խնդիրը նոր լուսաբանությամբ,* Էջմիածին, 1904։
Մանանդյան Հ., *Հունաբան դպրոցը և նրա զարգացման շրջանները,* Վիեննա, 1928։
Գաբրիելյան Հ., *Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն,* հտ. I, Երևան, 1954։
Չալոյան Վ., *Հայոց փիլիսոփայության պատմություն,* Երևան, 1975։
Адонц Н., Дионисий Фракийский и армянские толкователи, СПб, 1915.
Чалоян В., Философия Давида Непобедимого, Ереван, 1946.
Аревшатян С., Формирование философской науки в Древней Армении (V—VI вв.), Ереван, 1973.

Վ. ՉԱԼՈՅԱՆ
(ՀՍՍՀ ԳԱ թղթակից-անդամ)

ԱՆԱՆԻԱ ՇԻՐԱԿԱՑԻ

Անանիա Շիրակացին, որը հայտնի է համարող (մաթեմատիկոս) մականունով, հայ մատենագրության ականավոր դեմքերից մեկն է, բնական գիտությունների հիմնադիրը հայ իրականության մեջ։

Շիրակացու կյանքի և գործունեության մասին մենք հավաստի տեղեկություններ ունենք։ Մեզ է հասել հեղինակի ինքնակենսագրականը, որից երևում է, որ նա ծնվել է պատմական Շիրակ գավառի Անի ավանում, VII դարի սկզբում։ Նախնական կրթությունն ստացել է տեղի վանական դպրոցում, իսկ հետո, գիտելիքները խորացնելու և կատարելագործելու նպատակով, մեկնել է Արևմտյան Հայաստան, որն այն ժամանակ գտնվում էր Բյուզանդիայի գերիշխանության տակ։ Նա շատ է սիրել հատկապես մաթեմատիկան, որը համարել է մայր բոլոր գիտությունների. «Եվ հույժ կարոտելով համարողության արվեստին,— գրում է նա,— խորհեցի, թե առանց թվերի ոչինչ չի հիմնավորվում՝ այն մայր համարելով բոլոր գիտությունների»[1]։

Մաթեմատիկայի լավագիտակ ուսուցիչ գտնելու նպատակով, Շիրակացին երկար թափառել է Արևմտյան Հայաստանում և չկարողանալով գտնել իր հավանած մասնագետը, ցանկացել է մեկնել Կոստանդնուպոլիս։ Ճանապարհին նա հանդիպել է ծանոթների, որոնք և խորհուրդ են տվել գնալ ոչ թե Կոստանդնուպոլիս, այլ՝ Տրապիզոն, հույն նշանավոր գիտնական Տյուքիկոսի մոտ։ Շիրակացին լսում է նրանց խորհուրդը և ուղևորվում Տրապիզոն։

Տյուքիկոսի դպրոցը մեծ հռչակ է վայելել Առաջավոր արևելքում. այդ դպրոցը սովորելու են եկել ուսանողներ տարբեր վայ-

---

1 *«Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը», Երևան, 1944, էջ 206։*

րերից։ Շիրակացու վկայությամբ, բյուզանդական արքունի դրանիկների երեխաներն անգամ այստեղ են ստացել իրենց բարձրագույն կրթությունը։

Տյուքիկոսը սիրով է ընդունել հետաքրքրասեր հայ երիտասարդին և պարապել նրա հետ. «Նա սիրեց ինձ որդու նման,— գրում է Շիրակացին,— և պարապեց ինձ հետ այնպիսի ջանասիրությամբ, որ նախանձել սկսեցին անգամ աշակերտակից ընկերներս, որոնք արքունիքի դրանիկների զավակներ էին» (207)։

Շիրակացու խոսքերից երևում է, որ Տյուքիկոսն ունեցել է մեծ գրադարան. «Ամեն տեսակի գրքեր կային նրա մոտ՝ հայտնի և գաղտնի, արտաքին (հեթանոսական), գիտական գրքեր, պատմագրքեր, բժշկարաններ, տարեգրքեր. էլ ի՞նչ թվարկեմ մեկ առ մեկ, քանի որ չկա այնպիսի գիրք, որ նա չունենար»։ Տյուքիկոսը կատարելապես տիրապետել է հայերենին. «Երբ ցանկանում էր հունարեն գրքերը թարգմանել, ուրիշ թարգմանիչների պես չէր դեգերում, այլ (հունարենն) այնպես էր հայերեն կարդում, որ կարծես հայերեն գրված լիներ» (208)։

Շիրակացին Տյուքիկոսի մոտ սովորում է ութ տարի, հիմնավորապես տիրապետում է մաթեմատիկային, տիեզերագիտությանը և ճշգրիտ մյուս գիտություններին ու գիտական մեծ պաշարով վերադառնում հայրենի գավառը՝ Շիրակ։ Այստեղ նա բաց է անում դպրոց, աշակերտներ հավաքում և իր իմացությունը հաղորդում նրանց։ Մանկավարժական աշխատանքներին զուգընթաց նա զբաղվում է նաև գիտական աշխատանքներով։ Գրում է մի շարք ուսումնասիրություններ, որոնք, հիմնականում, ընդգրկում են բնական գիտությունների բնագավառը՝ աստղագիտության, մաթեմատիկայի, տոմարի, չափագրության և այլն։

Շիրակացու մասին ժողովրդի մեջ տարածվել է մի ավանդություն, ըստ որի նա ենթարկվելով հալածանքի, թողել է իր հայրենի երկիրը և ապաստանել Վենետիկ։ Այստեղ նա ծառայության է մտել Վենետիկի թագավորի մոտ, արել է մի շարք գյուտեր, կարողացել է գտնել ջրից ոսկի պատրաստելու գաղտնիքը։ Վենետիկի թագավորը ցանկանալով գաղտնի պահել գյուտը, որոշել է սպանել Շիրակացուն։ Բայց Շիրակացին խնդրել է իրեն չսպանել, խոստացել է գաղտնի պահել իր գյուտը, միայն պահանջել է թագավորից, որ նա ոսկի դրամի վրա դրոշմի իր նկարը։ Եվ, ավանդության մեջ ասվում է, որ մի դրամ է գտնված, որի մի երեսին Վենետիկի թագավորի նկարն է, իսկ մյուսում՝ Շիրակացու։

Շիրակացու մահվան ճիշտ թվականը հայտնի չէ։ Նրա հեղինակությամբ մեզ հասած «Պատմության» մեջ խոսվում է խազարների 685 թ. Հայաստանի վրա կատարած մի հարձակման մասին։ Նկատի ունենալով, որ այդ թվականին Շիրակացին պետք է առաջացած տարիք ունենար, կարելի է ենթադրել, որ նա մահացած պետք է լինի VII դ. ութսունական թվականներին։

Շիրակացու մեզ հասած աշխատություններից ամենից ինքնատիպն ու արժեքավորը թվաբանության դասագիրքն է, որը բաղկացած է երկու մասից՝ թվաբանական աղյուսակներից և խնդրագրքից։

Թվաբանական աղյուսակների առաջին խումբը գումարման գործողությունն է, որը կոչվում է «Ընդունելություն» (մի թիվ մյուսի վրա ավելացնելու, գումարելու իմաստով)։ Գումարման գործողությունների աղյուսակների բաժինն անվանված է «Նախավարժում», որը հիմք է տալիս ենթադրելու, որ այն տվյալ առարկայի առաջին տարվա դասընթացն է։

Թվանշանները, ինչպես ընդունված է եղել հին հայկական մատենագրության մեջ, Շիրակացու թվաբանական աշխատության մեջ ևս տրվել են հայկական տառանիշներով.

Ա — 1	Ժ — 10	Ճ — 100	Ռ — 1000
Բ — 2	Ի — 20	Մ — 200	Ս — 2000
Գ — 3	Լ — 30	Յ — 300	Վ — 3000
Դ — 4	Խ — 40	Ն — 400	Տ — 4000
Ե — 5	Ծ — 50	Շ — 500	Ր — 5000
Զ — 6	Կ — 60	Ո — 600	Ց — 6000
Է — 7	Հ — 70	Չ — 700	Ւ — 7000
Ը — 8	Ձ — 80	Պ — 800	Փ — 8000
Թ — 9	Ղ — 90	Ջ — 900	Ք — 9000

Ավելի բարձր թվեր արտահայտելու համար գործ է ածվել այսպես կոչված բյուրի նշանը (⋀), որը թվանշանի վրա դնելիս այն մեծացնում էր տասը հազար անգամ։ Օրինակ, եթե Ճ-ն հավասար է հարյուրի, ապա նրա վրա այդ գծանշանը դնելիս, Ճ-ն հավասարվում է մեկ միլիոնի։ Հատուկ գծանշան է գործածվել կոտորակի համար, իսկ կեսը գրվել է լատինական C-ի նման մի նշանագրով։

Շիրակացու թվաբանական դասագրքի աղյուսակների երկրորդ խումբը հանման աղյուսակներն են, որոնք կոչվել են «Բացդրու-

թյուն» (մի թիվ մյուսից բաց դնելու, դուրս հանելու նշանակությամբ)։ Ուշագրավ է, որ հանման գործողությունների ժամանակ նախ գրվել է հանելի թիվը, հետո՝ նվազելին։ Հանման գործողությունների դասընթացը անվանվել է «Գերավարժում», և այս, հավանական է, երկրորդ տարվա դասընթացն էր։

Թվաբանական աղյուսակների ամենից ընդարձակ բաժինը բազմապատկման աղյուսակներն են, որոնք ունեն 1332 արտադրյալ, իսկ չորրորդ խումբը «Վեցհազարյակ» կոչվող հակադարձ գործողությունների աղյուսակներն են, որոնք օգտագործվել են բաժանման գործողությունների համար։ Այդ աղյուսակները շարադրված են այնպես, որ վեց հազար թիվը հաջորդաբար բաժանվում է հայկական այբուբենի բոլոր տառանիշների թվական արժեքների վրա՝ մեկից մինչև երեսունվեցը։

Վեցհազարյակ աղյուսակների շարունակությունն են «դար» (զույգ) և «կոճատ» (կենտ) կոչվող թվերի շարքերը, որոնք կազմված են այնպես, որ հորիզոնական ուղղությամբ թվաբանական պրոգրեսիա է ստացվում, իսկ ուղղաձիգ ուղղությամբ՝ երկրաչափական պրոգրեսիա։

Դասագրքի ընդարձակ բաժինը խնդրագիրքն է, որ բաղկացած է 24 խնդիրներից։ Նրանց նյութը մեծ մասամբ վերցված է V—VI դարերում Հայաստանում տեղի ունեցած իրական դեպքերից։ Խնդրագրքի մեջ կան արժեքավոր տեղեկություններ հայ ժողովրդի ազատագրական շարժումների, առևտրական հարաբերությունների, գերեվարության, որսորդության, զինվորական կյանքի և այլնի մասին։

Խնդիրների շարունակությունն են կազմել վեց «խրախճանական» կոչվող խնդիրներ, որոնք, սովորաբար, գործ են ածել ուրախությունների ժամանակ՝ մրցակցությունների պահին, հարց ու պատասխանի ձևով։

Ավելորդ չենք համարում Շիրակացու թվաբանության դասագրքի մասին բերել ակադ. Ն. Ի. Մուսխելիշվիլու, պրոֆ. Ա. Պ. Յուշկևիչի, ՍՍՀՄ ԳԱ թղթակից-անդամ Ս. Ն. Մերգելյանի և Սովետական Միության անվանի մի քանի մաթեմատիկոսների խմբագրությամբ լույս տեսած «История отечественной математики» գրքում հայտնված հետևյալ կարծիքը. «Շիրակացու թվաբանական աշխատությունը մեզ հասած հնագույն թվաբանական դասագրքերից մեկն է և պարունակում է թվաբանական գործողությունների ամենից հնագույն աղյուսակները» (445)։ Իսկ հայտնի մաթեմատիկոս Հ. Յա. Դեպմանը գրել է. «Ըստ մաթեմատիկական կուլտուրայի հնության, Սովետական Միության ժողովուրդների մեջ առաջին տեղում են հայերը։ Հայերի մոտ VII դարում հանդես է եկել հիանալի գիտնական Անանիա Շիրակացին, որի աշխատանքները մեծ չափով հասել են մեր ժամանակները։ (Անանիա Շիրակացին եղել է մաթեմատիկոս, աստղագետ, օդերևութաբան, պատմաբան և աշխարհագրագետ։ Նա իր աշխատություններում, բացի զուտ մաթեմատիկական խնդիրներից, արծարծում է նաև այլ հարցեր՝ երկրի գնդաձևության, լուսնի և արեգակի խավարումների, մաթեմատիկայում զրոյի օգտագործման, բազմանկյուն թվերի, օրացուցային հաշվումների, արեգակնային ժամացույցների մասին։) Եվ նա այդ ամենն ասել է այն դարաշրջանում, երբ եվրոպական ժողովուրդների մոտ ոչ ոք այդ հարցերի ուսումնասիրությամբ չէր զբաղվում»։

(Անանիա Շիրակացու մեզ հասած երկերից գիտական մեծ արժեք ունեն նրա տոմարագիտական աշխատությունները,) որոնց հետ է կապված հայկական տոմարի խոշոր բարեփոխություններից մեկը՝ հայկական շարժական տոմարի զուգադրության սահմանումը հռոմեական անշարժ տոմարի հետ։

(Շիրակացու տոմարական աշխատություններից ամենից կարեվորը «Քրոնիկոն» կոչվողն է, որը պարունակում է 532 տարիների զուգացանկը։ Այնտեղ տվյալներ են բերված պարբերաշրջանի յուրաքանչյուր տարվա ամանորի, յոթներյակի, վերադրի, գարնանամուտի, կարևոր տոների և տոմարական այլ հաշվումների մասին։) Ըստ որում, կողք-կողքի զուգադրված են հռոմեական անշարժ և հայկական շարժական տոմարները։ Շիրակացու այս զուգացանկը, որը հիմք է ծառայել ուշ դարերում կազմված այլ զուգացանկերի, հայտնի է «ՇԼԲ (532) աղյուսակներ» անունով։

Շիրակացու «Քրոնիկոնի» համար հիմք է ծառայել Ալեքսանդրիայում կազմված 532 տարիների տոնացույցը, որը սկսվում էր 552 թվականից և վերջանում 1084 թվականով։ Շիրակացու «Քրոնիկոնի» առաջին տարին՝ 552 թվականը, հիմք ծառայեց հայկական մեծ կոչվող թվականության սկզբնավորության։

Արժեքավոր է նաև Շիրակացու «Պատճէն տոմարի» աշխատությունը, որը կարևոր է ոչ միայն հայկական տոմարի, այլև մի շարք այլ ժողովուրդների (եբրայական, ասորական, հունական, հռոմեական, եգիպտական, վրացական, եթովպիական, բյուրթանական, պարսկական, մակեդոնական և այլն) տոմարների պատ-

մության համար։ Կան ժողովուրդներ, որոնք վաղուց է, ինչ հեռացել են պատմության ասպարեզից,* առանց գրավոր հետք թողնելու, իսկ նրանց տոմարի մասին տեղեկություններ են պահպանվել Շիրակացու մոտ։ Այսպես, օրինակ, մեր հարևան աղվան ժողովուրդն ունեցել է իր տոմարը, որի մասին տվյալներ է հաղորդում միայն Շիրակացին, նա տեղեկություններ է պահպանել աղվանական տոմարական համակարգի և ամսանունների մասին։

Շիրակացու «Պատճէն տումարի» աշխատության մեջ բերված են մի շարք արժեքավոր տեղեկություններ նաև հին հայկական, նախաքրիստոնեական տոմարի մասին։ Դրանից երևում է, որ եկեղեցական շարժական տոմարին զուգընթաց գոյություն է ունեցել քաղաքացիական անշարժ տոմար։ Աշխատության մի հին ձեռագրում հայկական ամիսները զուգադրված են հռոմեական ամիսների հետ, ուր հայկական առաջին ամիսը համապատասխանում է հռոմեական մարտ ամսին։ Պարզվում է, որ հին հայկական ամանորը հեթանոսական շրջանում եղել է մարտի 21-ը՝ գարնանամուտի օրը։

Հեթանոսական շրջանից են գալիս նաև հին հայկական ամսանունները, որոնք գործածվել են Հայաստանում նաև միջին դարերում։ Ըստ որում, հայկական ամիսները եղել են ոչ թե 12, ինչպես այժմ է, այլ 13, որոնցից 12-ը 30-ական օրով, իսկ մեկը՝ վերջին հավելյալ ամիսը՝ 5 օրով։

Հայկական ամսանուններն են. Նավասարդի, Մեհեկի, Հոռի, Արեգի, Սահմի, Ահեկի, Տրե, Մարերի, Քաղոց, Մարգաց, Արաց, Հրոտից, Ավելյաց։

Նախաքրիստոնեական հայկական տոմարում անուններ են ունեցել ոչ միայն ամիսները, այլև՝ ամսվա 30 օրերից ամեն մեկը։ Այդ օրերը նվիրված են եղել հին հայկական աստվածներին (օրեր ունեն Արամազդը, Վահագնը, Անահիտը և այլն) և կամ Հայաստանի սրբազան համարվող վայրերին (Մասիս, Նպատ, Արագած և այլն)։ Անուններ են ունեցել նաև օրվա ժամերը։

«Պատճէն տումարի» աշխատության մեջ բերված են նաև օրվա 24 ժամերի անունները։ Ահա դրանք.

Ցերեկային ժամեր	Գիշերային ժամեր
1. Այգն	Խավարականն
2. Ծայգն	Աղջամուղջն
3. Ջորացյալն	Մթնացյալն
4. Ճառագայթյալն	Շաղավոտն
5. Շառավիղյալն	Կամավոտն
6. Երկրատեսն	Բավականն
7. Շանթակալն	Հավքափյալն
8. Հրակաքն	Գիզակն
9. Հուրթափյալն	Լուսաճեմն
10. Թաղանթյալն	Առավոտն
11. Առավատն	Լուսափյալն
12. Արփողն	Փայլածումն

Շիրակացին, իր տոմարական աշխատանքները մատչելի դարձնելու նպատակով, կազմել է մի շարք աղյուսակներ և բոլորակներ, որոնք զգալի չափով դյուրացնում են տոմարական ամենաբարդ հաշվումների կատարումը։ Այդ աղյուսակները և բոլորակները տոմարական տվյալներ են պարունակում ոչ միայն հայկական, այլև հռոմեական, եբրայական, ասորական, եգիպտական և մյուս տոմարական համակարգերի մասին։ Շիրակացին ունի նաև աղյուսակներ և բոլորակներ վերադիրների, յոթներյակների, համաստեղությունների, քրիստոնեական կարևոր տոների վերաբերյալ։

Այդ բոլորակներից ուշագրավ են մասնավորապես ստվերաչափերը, որոնց մեջ նշվում է, թե Հայաստանում տարվա ո՛ր ամսին և օրվա ո՛ր ժամին ստվերն ինչ երկարություն է ունենում։ Հայաստանում բազմաթիվ հուշարձանների վրա, ինչպես հայտնի է, մնացել են արեգակի ժամացույցներ, որոնց գործածությունը դժվար կլիներ առանց Շիրակացու կազմած ստվերաչափ աղյուսակների։

Տոմարական բովանդակություն ունեն նաև Շիրակացու՝ լուսնի պարբերաշրջանների աղյուսակները, որոնք հնարավորություն են տալիս որոշելու, թե ո՛ր թվականի, ո՛ր ամսի քանիսին, ո՛ր ժամին ու րոպեին են տեղի ունենում լուսնի ծնունդը և լրումը։ Շիրակացու այդ աղյուսակների հիմքում Մետոնի նշանավոր աղյուսակներն են ընկած՝ հայտնի «Ոսկե գիրը», սակայն Շիրակացին տառացի չի կրկնել Մետոնին, այլ նրա աղյուսակները հարմարեցրել է տեղական ժամանակի հետ։ Այդ մասին Շիրակացին նշված աղյուսակների առաջաբանում գրել է. «Արդ՝ ես Անանիա Շիրակացի, ստուգիւ քննեցի զամենայն աւուրս ընթացից և եղանակաց լուսնի, ըստ որում շրջագայէ»[2]։ Շիրակացու այդ խոսքերից կարելի է ենթադրել,

[2] «Таблицы лунного круга Анания Ширакаци», Ереван, 1962, էջ 54։

որ իր դիտարկումների համար նա գուցե նաև ունեցել է աստղադիտարան։

Շիրակացու տոմարական և աստղագիտական աշխատությունները խոշոր արժեք ներկայացնող բնագրեր են աստղագիտության և տոմարագիտության պատմության համար։

Շիրակացու մյուս խմբի աշխատությունները տիեզերագիտական բովանդակություն ունեն։ Այստեղ արծարծված են տիեզերագիտական բազմաթիվ հարցեր։ Անհրաժեշտ ենք համարում կանգ առնել հայ գիտնականի առաջադրած բնա-փիլիսոփայական մի քանի հարցերի վրա։

Հետևելով անտիկ առաջադեմ գիտնականներին, Շիրակացին գտնում է, որ երկիրը և նրա վրա գտնվող ամեն ինչ, բաղկացած է չորս տարրերից՝ հողից, ջրից, օդից և կրակից։ Մարդը, անասունները, բույսերը, ծառերը, պտուղները և այլն՝ բոլորը չորս տարրերից բաղադրված միացություններ են։

Շիրակացին բնությունը պատկերացնում է շարժման, փոփոխության մեջ. բոլոր տեսակի գոյացությունները ենթակա են փոփոխության. ժամանակի ընթացքում նրանք քայքայվում են, իսկ փոխարենը նորերն են ստեղծվում։ Այդ մասին նա գրում է, թե ամեն մի լինելություն ենթադրում է քայքայում, իսկ քայքայումը, իր հերթին, ենթադրում է լինելություն, և այս անվնաս հակադրության հետևանքով է, որ աշխարհը կարողանում է գոյատևել։ Ըստ որում, նրա տեսությամբ, այս փոփոխությունների ընթացքում տարրերը չեն ոչնչանում, այլ մի ձևից փոխվում են մի այլ ձևի։

Ուշագրավ է Շիրակացու տեսակետը կոսմոգոնիայի (աշխարհաստեղծման) վերաբերյալ։ Քննասեր մարդկությունը վաղուց ի վեր ցանկացել է իմանալ, թե ի՞նչ ձև ունի երկիրը։ Այս հարցի մասին գիտնականները տարբեր ժամանակներում տարբեր տեսակետներ են արտահայտել։ Շիրակացին ևս անդրադարձել է այս հարցին և ինքնատիպ բացատրություն է տվել. «Երկիրը,— գրել է նա,— ինձ թվում է ձվի նման. ինչպես ձվի կլոր դեղնուցը մեջտեղում է, սպիտակուցը՝ նրա շուրջը, իսկ կեղևը շրջապատում է չորս կողմից, այնպես էլ երկիրը մեջտեղում է, օդը՝ նրա շուրջը և երկիրը շրջապատում է չորս կողմից»[3]։ Երկրի կլորության մասին իր տեսակետը Շիրակացին հայտնում է նաև «Աշխարհացույցի» մեջ։

3 Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն և տոմար*, Երևան, 1940, էջ 10։

Երկրի գնդաձևության մասին իր այդ տեսակետը հայտնել է առանց վերապահության՝ հակադրվելով այն ժամանակ տարածված մի շարք տեսակետների, այդ թվում նաև՝ Աստվածաշնչի, ըստ որի՝ երկիրը տափարակ մի տարածություն է։ Պետք է նկատի ունենալ, որ միջնադարյան մոայլ իրականության մեջ մեծ համարձակություն էր արտահայտել այնպիսի տեսակետ, որը չէր համապատասխանում կրոնական դոգմատիկային. խիզախ գիտնականին կարող էին պատասխանատվության կանչել որպես հերետիկոսի, կարող էին կտրել նրա ձեռքերի ու ոտքերի ջլերը և խարան դնել ճակատին։

Շիրակացին երկրի կլորության հարցում հետևում է Պտղոմեոսին, նրա աստղագիտական համակարգը հելիոցենտրիկ (արեգակնակենտրոն) չէ, այլ՝ գեոցենտրիկ (երկրակենտրոն)։

Ընդունելով երկրի գնդաձևությունը, անհրաժեշտ էր պատասխանել այն հարցին, թե ինչպե՞ս է, որ երկրագունդը, այդ հսկայական զանգվածը, կարողանում է տիեզերքում պահել իր հավասարակշռությունը և վայր չի ընկնում։ Այս հարցը ևս հնուց գիտնականների քննարկման առարկան է եղել. ոմանք ընդունել են, որ երկիրը հաստատված է երեք հսկա փղի վրա, ոմանք՝ եզան, ոմանք՝ կոկորդիլոսի և այլն։ Ըստ Աստվածաշնչի տեսության, երկիրը հաստատված է ծովի վրա, իսկ ծովերը՝ սյուների։ Շիրակացին զգուշությամբ մերժում է Աստվածաշնչի այս տեսությունը և հարց տալիս. «Ծովերն ինչպե՞ս կարող են պահել այսպիսի ծանրություն և թույլ չտալ, որ նա ընկղմվի»[4]։ Հարցին նա տալիս է հետևյալ ինքնատիպ բացատրությունը. հավասարակշռություն ստեղծող երկու հակադիր ուժերն են երկրագնդի ծանրությունը և նրա վրա ներքևից փչող հզոր հողմերը. «Երկրագունդն իր ծանրությամբ հակում ունի ցած իջնելու, իսկ հողմն իր ուժգնությամբ աշխատում է երկիրը վեր բարձրացնել» (էջ 10), որի հետևանքով և ստեղծվում է հավասարակշռություն. ոչ երկրագունդն է վայր ընկնում, և ոչ էլ հողմն է երկրագնդին վերև բարձրացնում։

Շիրակացու այս տեսակետը, ինչպես գիտենք, ճիշտ չէ, սակայն նյուտոնից առաջ, տվյալ հարցի մասին արտահայտված տեսակետներից ամենից տրամաբանականը այս է համարվում։ Ի դեպ, ուշ միջնադարում եվրոպական մի շարք գիտնականներ ևս պաշտպանել են այս հիպոթեզը։ Գիտության մեջ այն հայտնի է «մրրիկների տեսություն» անունով։

4 Անանիա Շիրակացի, *նույն տեղում*, էջ 12։

Շիրակացին իր «Տիեզերագիտության» մեջ, առանձին գլխի տակ խոսում է Մեր կաթինի մասին։ Այդ կապակցությամբ նա բերում է հնում տարածված մի քանի առասպել։ Ոմանք, գրում է նա, ասում են, թե Մեր կաթինը Հերա աստվածուհու ստինքից թափված կաթն է, որը ցրվել է երկնակամարում և փայլփլում է, ոմանք ասում են, թե այդ Գերոն աստծու ճանապարհն է, որով նա քշել է իր նախիրը, ոմանք ասում են, թե այդ Պերսիֆոնիա աստվածուհու առագաստն է, և այլն։ Նա բերում է նաև հայկական առասպելը. հայոց Վահագն աստվածը մի ցուրտ ձմռան գնացել է Ասորիք, գողացել է ասորական բարշամ աստծու հարդը և երկնքով բերելիս թափել է ճանապարհին, այդ պատճառով էլ Մեր կաթինը Հարդագողի ճանապարհ է կոչվում։ Շիրակացին քննադատում է այս առասպելը և հետևելով անտիկ գիտնականներին, գտնում է, որ Մեր կաթինը ոչ այլ ինչ է, եթե ոչ՝ մանր, աղոտ լույս ունեցող խիտ աստղերի կուտակումներ։

Շիրակացին մերժում է այն տեսակետը, ըստ որի՝ լուսինն ունի իր սեփական լույսը։ Նրա կարծիքով, արեգակն իր լույսը ստանում է արփուց, իսկ լուսինն՝ արեգակից։

Լույսի արտացոլման հետ է կապում Շիրակացին լուսնի պարբերաշրջանների փոփոխությունը։ Ըստ նրա տեսության, արեգակը գտնվում է երկնակամարի հինգերորդ գոտում, իսկ լուսինը՝ չորրորդ, և քանի որ արեգակը և լուսինը տարբեր արագությամբ են պտտվում երկրագնդի շուրջը, նրանք մեկ մոտենում են իրար, մեկ հեռանում, ուստի արեգակը լուսնին մոտենալիս նրա լուսավորած մակերեսը լուսնի վրա սկսում է փոքրանալ, իսկ հեռանալիս՝ մեծանալ։

Շիրակացին լուսնի պարբերաշրջանների փոփոխության հետ է կապում նաև ծովերի և օվկիանոսների տեղատվությունն ու մակընթացությունը. լիալուսնի ժամանակ ծովերի ջրերն սկսում են բարձրանալ, իսկ լուսինը փոքրանալիս՝ իջնել։

Շիրակացին հանգամանորեն խոսում է արեգակի և լուսնի խավարումների մասին և, հակառակ քաղդեական աստղաբաշխների անհեթեթ բացատրություններին, որոնք խավարումները կապում էին երկնային ինչ-որ վիշապի շարժումների հետ, որն իր պոչով իբր թե ծածկում է արեգակի կամ լուսնի սկավառակը և առաջացնում խավարում, գտնում է, որ լուսնի խավարումն առաջանում է այն ժամանակ, երբ արեգակն իր պտույտի ընթացքում գտնվում է հյուսիսային կիսագնդում, իսկ լուսինը՝ հարավային, և

երկրագունդն ընկնում է նրանց միջև ու արգելակում արեգակի լույսի թափանցումը դեպի լուսին. առաջանում է լուսնի խավարում։ Իսկ այն դեպքում, երբ լուսինն է ընկնում արեգակի ու երկրի միջև և արգելակում արեգակի լույսի թափանցումը դեպի երկիր, առաջանում է արեգակի խավարումը։

Ի դեպ, Շիրակացին գիտե և իր մի քանի աշխատությունների մեջ որոշակի նշել է, որ արեգակը շատ ավելի մեծ է, քան երկրագունդը, բայց փոքր է երևում, որովհետև գտնվում է անչափ մեծ հեռավորության վրա։

Շիրակացին իր աշխատությունների մեջ քննության է առել ճշգրիտ գիտություններին վերաբերող բազմաթիվ այլ հարցեր ևս. երկնային լուսատուների՝ երկրից ինչ հեռավորության վրա գտնվելը, նրանց շարժումները, ձյան ու անձրևի առաջացման պատճառները և այլն։

Շիրակացին սուր քննադատության է ենթարկել, մասնավորապես, քաղդեական բախտագուշակներին այն բանի համար, որ նրանք փորձում էին մարդկանց ճակատագիրը՝ նրանց բախտավոր կամ անբախտ, բարի կամ չար, հարուստ կամ աղքատ, տեր կամ ծառա լինելը կապել աստղերի շարժման հետ և պնդել, որ իբր թե մարդկանց ճակատագիրը նախապես որոշվում է նրանով, թե որ աստղի տակ է ծնվում երեխան։ Նման պնդումները Շիրակացին համարում է զառանցանք, իսկ նրանց հեղինակներին՝ կախարդներ։ Եթե ճիշտ է այս տեսությունը, ասում է Շիրակացին, այն դեպքում ինչո՞ւ են ծառաները ձգտում լավ կյանքի, չէ՞ որ աստված նախապես որոշել է նրանց դժբախտ կյանքը... Եթե երեխան ծննդից չար է, այն դեպքում ինչո՞ւ են հանցանքի համար նրան դատապարտում, չէ՞ որ նա իր ծննդով աստծուց չար է ստեղծված։ Եթե մարդկանց չար ու բարի լինելը նախապես աստծուց է սահմանվում, այն դեպքում ինչի՞ համար են օրենքները և դատարանները, քանի որ մարդը չի կարող աստծու սահմանումից դուրս գալ և հակառակ գործել։ Եվ, վերջապես, եթե փոքրիկ, անմեղ երեխայի մեջ աստված չարություն է դնում, եզրակացնում է մեր հեղինակը, այն դեպքում չար է ինքը՝ աստվածը։

Շիրակացու համար ամեն ինչից բարձր է գիտությունը. այն ամենը, ինչ հակառակ է գիտությանը, անընդունելի է նրա համար։

Անանիան իր գիտական աշխատությունները գրելիս օգտվել է անտիկ գիտնականներից. ինքն էլ հաճախ մատնացույց է անում իր աղբյուրը։ Այսուհանդերձ նա առաջադրում է գիտական այնպի-

սի հարցեր, առաջ է քաշում այնպիսի հիպոթեզներ, որոնք Արևմտյան Եվրոպայում գիտական քննարկման նյութ դարձան ուշ միջնադարում։

Շիրակացին իր գիտական եզրակացությունների մեջ տեղ-տեղ ցուցաբերում է հաշտվողական վերաբերմունք եկեղեցական հայրերի ոչ ճիշտ դրույթների նկատմամբ, երբեմն փորձում է գիտական տվյալները համաձայնեցնել Աստվածաշնչի հետ։ Սակայն քննվող հարցի ընդհանուր շարադրանքից պարզ երևում է, որ Շիրակացին այդ զիջումները կատարում է ակամա, և բոլոր դեպքերում իր նախասիրությունը դեպի գիտությունն է։

Շիրակացու արժեքավոր աշխատություններից մեկը նրա «Աշխարհացույցն» է, որը մեզ է հասել երկու խմբագրությամբ՝ ընդարձակ և համառոտ։

«Աշխարհացույցի» ներածության մեջ Շիրակացին նախ բացատրում է, թե նա աշխարհագրությունը գրելու համար ինչո՞ւ է դիմում անտիկ հեթանոսական գիտնականներին և ոչ եկեղեցական հայրերին. «Կրոնական գրքերի մեջ,— գրում է նա,— չկան ամբողջական գիտական տեղեկություններ աշխարհների որպիսության մասին, ուստի մենք հարկադրված ենք դիմելու հեթանոսական գիտնականներին»[5]։

Ներածության մեջ նա կանգ է առել նաև երկրի մեծության, նրա զուգահեռականների և միջօրեականների ու քարտեզագրական այլ մանրամասնությունների վրա, նշել է, որ տվյալ հարցերում հետևում է Պտղոմեոսին, որովհետև «նրա մարդիկ մանրամասն չափագրել են երկիրը Անծանոթ ծովից մինչև Սպանիա»։ Աղբյուրագիտական ուսումնասիրությունները պարզել են, որ Շիրակացին Պտղոմեոսի աշխատությունից բացի ձեռքի տակ ունեցել է այլ հեղինակների աշխատությունները ևս՝ Պապոս Աղեքսանդրացու, Կոստանդին Անտիոքացու և այլն։

«Աշխարհացույցը» պարունակում է երեք մայրցամաքների՝ Եվրոպայի, Աֆրիկայի և Ասիայի երկրների ամբողջական նկարագրությունը, ըստ որում, Շիրակացին առանձին երկրներ նկարագրելիս հիմք է վերցնում ոչ թե վարչա-քաղաքական բաժանումը, այլ՝ էթնիկ կազմը և բնական պայմանները։ Այդ տեսակետից «Աշխարհացույցը» արժեքավոր սկզբնաղբյուր է հին աշխարհի էթնիկական ատլասը կազմելու համար։

Առանձին երկրներ նկարագրելիս հեղինակը մեծ ուշադրու-

5 «Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը», էջ 336։

թյուն է դարձնում նրանց ոռոգման համակարգին, որը, ինչպես հայտնի է, կարևոր դեր է խաղացել Արևելքի ժողովուրդների կյանքում։ Այնպիսի մանրամասնությամբ է ներկայացված Հայկական լեռնաշխարհի գետային սխեման, որ դրա հիման վրա դժվար չէ կազմել հին Հայաստանի գետային համակարգի քարտեզը։

Եվրոպական երկրներից «Աշխարհացույցում» նկարագրված են 12-ը (Իտալիան, Բրիտանիան, Գերմանիան, Գալիան, Դաղմատիան, Սպանիան, Սարդինիան, Սիցիլիան, Սարմատիան, Թրակիան, Մակեդոնիան և Հելլադան), Աֆրիկայից նկարագրված է քնդամենը ութ երկիր, իսկ Արևելքից՝ քսան։

«Աշխարհացույցի» ամենից ինքնատիպ ու արժեքավոր բաժինը Հայաստանի 15 նահանգների նկարագրությունն է, որի համար հիմք է վերցրած Արշակունյաց Հայաստանի վարչական բաժանումը։ Ամեն մի նահանգի մասին խոսելիս տրվում են ոչ միայն նրա աշխարհագրական սահմանները, այլև՝ տվյալ նահանգի գլխավոր գետերը, լեռները, հանքային հարստությունները, բուսականությունը և այլն։

«Աշխարհացույցի» շարունակությունն է «Մղոնաչափքը», որի մեջ տրված են Հայաստանով անցնող առևտրական կարևոր մայրուղիները և նրանց վրա տեղադրված առևտրաշահ կենտրոնները։ Նշվում է, թե այդ կենտրոնները մեկը մյուսից քանի՞ մղոն հեռավորության վրա են գտնվում։

«Մղոնաչափքին» հետևում է «Աստղաբաշխական երկրաչափությունը», որի մեջ ասպարիզական չափերով տրված են երկրի հեռավորությունը լուսնից, արեգակից և մյուս մոլորակներից։ Այդ չափերը, իհարկե, տարբերվում են ներկայումս մետրերով որոշված ճիշտ չափերից, բայց նրանք ուշագրավ են այն տեսակետից, որ ցույց են տալիս հայ հեղինակի գիտական հետաքրքրության շրջանակները։

Շիրակացին ունի չափ ու կշիռներին, թանկագին քարերին, եղանակի տեսությանը և ընդհանուր պատմությանը նվիրված այլ աշխատություններ, որոնք կարևոր աղբյուր են հին Հայաստանի քաղաքական կյանքի, տնտեսության և մշակույթի պատմության ուսումնասիրության համար։

Սխալ կլիներ կարծել, թե հնում Շիրակացին միակն է եղել, որ զբաղվել է բնական գիտություններով հայ իրականության մեջ։ Շիրակացու հվաբանության աղյուսակների առաջաբանից երևում

է, որ նա օգտվել է իրենից առաջ գրված ծավալուն մի բ[illegible]լաբանական բնագրից։ Շիրակացուց առաջ հունարենից հայերենի էր թարգմանվել Բարսեղ Կեսարացու «Վեցօրեայքը», Եպիփան Կիպրացու թանկագին քարերին նվիրված աշխատությունը, Գրիգոր Նյուսացու «Մարդու կազմության մասին» կենսաբանական բովանդակությամբ ուսումնասիրությունը, Կեղծ-Արիստոտելի «Աշխարհի մասին» աշխատությունը և այլն, որոնցից օգտվել է Շիրակացին։ Հայտնի է նաև, որ Եզնիկ Կողբացու «Եղծ աղանդոց» աշխատության մեջ արծարծված են բնական գիտություններին վերաբերող բազմաթիվ հարցեր։ Բնա-փիլիսոփայական հարցերի վրա կանգ են առել նաև Եղիշեն «Արարածոց մեկնութիւն» և Դավիթ Անհաղթը «Սահմանք իմաստասիրութեան» աշխատությունների մեջ։ Սակայն պետք է նկատել, որ նշված աշխատություններում բնագիտական հարցերը ներկայացված են փիլիսոփայության հետ սերտորեն առնչված, և Շիրակացին առաջին հեղինակն է հայ իրականության մեջ, որ բնական գիտությունը բաժանեց, առանձնացրեց փիլիսոփայությունից։

Անանիա Շիրակացու ստեղծագործությունները խոր հետք են թողել միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ, մասնավորապես՝ բնական գիտությունների ասպարեզում։ Դժվար է մատնացույց անել բնական գիտություններով զբաղվող հետագա որևէ հեղինակի, որ օգտված չլինի Շիրակացու աշխատություններից։

«Անանիայի Շիրակունւոյ Մնացորդք բանից», ՍՊր, 1877։

Անանիա Շիրակացի, *Տիեզերագիտություն և տոմար, աշխատությամբ Ա. Աբրահամյանի, Երևան, 1940։*

Աբրահամյան Ա., *Անանիա Շիրակացու մատենագրությունը, Երևան, 1944։*

«Армянская география VII века по р. Х. (приписывавшаяся Моисею Хоренскому)», изд. К. Патканова, СПб, 1877.

«Таблицы лунного круга Анания Ширакаци», Ереван, 1962.

Խոլոպյան Գ., Անանիա Շիրակացու աշխարհացոյցը, Երևան, 1964։

Орбели И., Вопросы и решения вардапета Ананин Ширакацч, армянского математика VII в., Петроград, 1918.

Абрамян А., Петросян Г., Анания Ширакаци, Ереван, 1970.

Ա. ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ
(պատմական գիտությունների դոկտոր)

ՍԵԲԵՈՍ

VII *դարի ամենանշանավոր պատմիչը Սեբեոսն է (Ծւսեբեոս, Սեբիոս)։*

Միջնադարյան մատենագիրներից Ասողիկը, Սամուել Անեցին, Կիրակոս Գանձակեցին և ուրիշներ հաղորդում են, որ Սեբեոսը գրել է պատմություն հունական կայսր Հերակլի մասին՝ «Պատմութիւն Հերակլի»։ XVIII դարում, սակայն, Պատմության բնագիրը կորած էր համարվում և անգամ Մ. Չամչյանը ծանոթ չէ նրան։ Սեբեոսի երկի բնագիրը գտնվեց անցյալ դարի սկզբներին՝ Էջմիածնի մատենադարանի ձեռագրերում և առաջին անգամ հրատարակվեց 1851 թ. Կ. Պոլսում։

Սեբեոսի մասին կենսագրական տեղեկություններ չեն պահպանվել։ Պատմության մեջ եղած մի երկու ցուցումներից երևում է, որ նա ճանապարհորդել է, եղել է Միջագետքում, ուր Մարաբասի աշակերտներից ձեռք է բերել Մարաբասյան մատյանը. պարսից խոսրով թագավորի պալատում հանդիպել է Չինաստանից եկած դեսպաններին, նրանցից լսել է Մամիկի ու Կոնակի զրույցը։

654 թ. Դվինի եկեղեցական ժողովի մասնակիցների մեջ եղել է նաև Սեբեոս Բագրատունյաց եպիսկոպոսը։ Ենթադրվում է, որ նա էլ հենց Հերակլի մասին գրողն է։ Քանի որ Պատմությունը վերջանում է 661 թվականով, իսկ մինչև 628 թվականը նա եղել է խոսրով Ապրուեզի (590—628) պալատում, ուրեմն ծնված պետք է լինի VI դ. վերջերին, իսկ Պատմությունը գրել է մոտ 70 տարեկան հասակում։

Սեբեոսի երկն սկսվում է «նախնյաց պատմությունից»՝ Հայկի և Բելի առասպելից, համառոտակի խոսվում է Մակեդոնացոց դեմ Պարթևների ապստամբության, Հայ Արշակունի թագավորության ստեղծման մասին, ներկայացվում են երկու համաժամա-

նակյա ցանկեր՝ պարսից և հայոց թագավորների՝ մինչև Պապ թագավորը, և պարսից ու հունաց իշխողների՝ մինչև Սասանյան հարստության վերջը։ Բուն նյութին՝ ժամանակակից պատմության անցնելուց առաջ տրվում է Արշակունյաց թագավորության վերացումից հետո եղած դեպքերի շարադրանքը։

Հայագետներից շատերը Պատմության այս հատվածները համարում են Անանուն պատմիչի գործ, որ հետագայում կցվել է Սեբեոսի երկին։

Սեբեոսը փաստորեն շարունակում է Փարպեցուն, որի նկարագրած շրջանի դեպքերը երկու խոսքով կրկնելուց հետո անցնում է արդեն VI դ. դեպքերին։

Բուն պատմության սկիզբը հանդիսավոր է. «Ես եղեւ ի նուաղել ժամանակաց տէրութեանն Արշակունեաց...»[1], շատ նման է Ագաթանգեղոսի («Ընդ նուազել ժամանակաց թագաւորութեանն Պարթեաց») և Եղիշեի («Քանզի ի բառնալ ազգին Արշակունեաց») սկզբներին։ Թեև պատմիչը սկսում է Արշակունյաց անկման հիշատակմամբ, այսուհանդերձ, նկատի ունենալով, որ դրան հաջորդող շրջանի պատմությունը իրենից առաջ շարադրել են Եղիշեն և Փարպեցին, ինքը V դարի դեպքերը համառոտակի հիշելուց հետո անցնում է VI դարի իրադարձությունների շարադրանքին և տալիս է Հայաստանի պարսիկ մարզպանների ցուցակը 571 թվականին Վարդան Մամիկոնյանի (Կարմիր Վարդան) ապստամբությունից «մինչև ցայսաւր ժամանակի», այսինքն VII դար։ Դժբախտաբար V դ. վերջից մինչև 571 թ. ապստամբությունն ընկած դեպքերի նկարագրությունը նրա Պատմության մեջ շատ հակիրճ է ու ամփոփ։

Բուն պատմությունը, ըստ նյութի, պայմանականորեն կարելի է բաժանել երկու մասի։ Առաջինը Հայոց 571 թ. ապստամբության, Որմիզդ արքայի՝ Մորիկ կայսեր դեմ պատերազմների և ապա խոսրով արքայի ու մանավանդ Հերակլ կայսեր պատմությունն է։ Այս բաժինը ևս ունի հանդիսավոր սկիզբ՝ «Մատեան ժամանակեան, պատմութիւն թագաւորական, վէպ արիական, վանումն տիեզերական, հէն սասանական...» (32)։ Այս առաջին բաժնում տրված է մարզպանական Հայաստանում Սմբատ Բագրատունու և Վարազտիրոցի, իսկ Արևմտյան Հայաստանում Հայոց իշխաններ Մժեժ Գնունու և Դավիթ Սահառունու կառավարչության տարիների նկարագրությունը։ Պատմիչը շեշտում է, որ հայ իշխաններն ամեն կերպ ձգտում էին վերականգնել Հայոց թագավորությունը և անկախ

1 Սեբէոս, Պատմութիւն, Երևան, 1939, էջ 23։

դառնալ թե՛ Սասանյան Իրանից, թե՛ Բյուզանդիայից։ Իսկ վերջիններս, թշնամի լինելով հայկական անկախ պետականության գաղափարին, ջանում էին նույնիսկ ոչնչացնել Հայոց այրուձին, օգտագործելով այն հեռավոր դժվար պատերազմների մեջ։

Երկրորդ բաժինն սկսում է արաբների հանդես գալով և հասնում մինչև Օսմանյան Մուավիայի խալիֆ դառնալը։ Սրա սկիզբն է՝ «Բարձումն Սասանականին, որ կալաւ զիշխանութիւնն ամս ՇԽԲ...» (105)։ Պատմիչը այստեղ շարադրում է Հայոց պատմության այն կարևոր ժամանակաշրջանը, երբ Սասանյան Իրանի կործանման ու Բյուզանդիայի թուլացման հետևանքով Հայաստանի արևելյան և արևմտյան մասերը միացան որպես մեկ կիսանկախ պետություն՝ Հայոց տերություն, որի առաջին տիրակալը դարձավ Հայոց իշխան Թեոդորոս Ռշտունին։

Սեբեոսի պատմության մեջ մեծ տեղ են գրավում փաստաթղթերի (նամակներ և այլն) պատճենները։ Կարևոր են Սասանյանների դեմ ապստամբություն կազմակերպող Վահրամ Մեհրևանդակի (Չուբին) նամակները Մուշեղ Մամիկոնյանին և վերջինիս պատասխանը (38—40)։ Այստեղ կարևորն այն է, որ պարսիկ ապըստամբ նախարարը խոստանում է հայերին տալ անկախ թագավորություն՝ Արշակունյաց ժամանակաշրջանի ամբողջական սահմաններով։

Հետաքրքրական է Մորիկ կայսեր նամակը պարսից Խոսրովին, թե «հայերը ըմբոստ և անհնազանդ ազգ են և պղտորում են մեր հարաբերությունները, ուստի եկ ես իմ բաժնի հայկական գնդերը հավաքեմ տանեմ Թրակիա, իսկ դու էլ քո բաժնի գնդերը տար Արևելք։ Եթե մեռնեն, թշնամիներ մեռած կլինեն, իսկ եթե սպանեն, թշնամիներ սպանած կլինեն, քանզի եթե նրանք իրենց երկրում մնան, մենք հանգիստ չենք կարող լինել» (49)։

Արժեքավոր է Դվինի ժողովի երկարաշունչ պատասխանը Կոստանդ կայսեր նամակին (122—137)։ Դվինի ժողովի պատասխան նամակը (Դավանության թուղթը) ըստ երևույթին գրվելուց հետո չի ուղարկվել Կոստանդնուպոլիս։ Բանասերները գտնում են, որ սա բուն գրվելիք նամակի սևագրությունը պետք է լինի։ Սեբեոս եպիսկոպոսը, որ ներկա է եղել Դվինի ժողովին, ուղղակի այդ վիճակում զետեղել է իր Պատմության մեջ։ Այս գրվածքի սևագիր լինելն ապացուցում է նաև այն պարագան, որ նրա վերևում գրված չէ այն թելադրող կաթողիկոսի կամ Հայոց իշխանի, ինչպես նաև եպիսկո-

պոսների ու իշխանների անունները։ Հենց այս պատճառով էլ այս թուղթը տեղ չի գտել «Գիրք թղթոց» պաշտոնական ժողովածուի մեջ։

Բացառիկ նշանակություն ունի հայոց իշխան Թեոդորոս Ռշտունու և արաբ խալիֆայության ներկայացուցիչ Մուավիայի միջև կնքված դաշինքի պատճենը, որը հայ դիվանագիտության պատմության հազվագյուտ փաստաթղթերից է։ Այդ դաշնագրով (Ուխտ հաշտության) խալիֆայությունը որոշում էր Հայոց տերության և արաբների փոխհարաբերությունները։ «Այս լինի իմ և ձեր միջև հաշտության ուխտ քանի տարվա համար որ դուք կամենաք։ Ձեզանից երեք տարի հարկ չեմ առնի, ապա երբ վճարեք, ինչքան որ կամենաք տվեք (հատուկ) երդման ուխտով։ Տասնհինգ հազար հեծյալ պահեցեք ձեր երկրում։ Ձեր երկրից մատակարարեցեք նրա հացը և ես այն արքունի հարկի դիմաց կհաշվեմ։ Ձեր հնծելազորը Ասորիքի կողմերը տանել չեմ պահանջի, բայց այլուր, որտեղ էլ կամենամ, թող գործելու պատրաստ լինի։ Ձեր բերդերը ոչ արաբ ամիրա և ոչ սեպուհ սպա, նույնիսկ մի հեծյալ չեմ ուղարկի։ Ոչ մի թշնամի չի մտնի Հայաստան, իսկ եթե հռոմները ձեզ վրա հարձակման գան, ձեզ օգնական զորք կուղարկեմ, որչափ որ դուք կամենաք։ Երդվում եմ մեծ աստծով, որ չեմ ստում» (140—141)։

Սեբեոսի երկում առկա է նաև վիպական տարրը, ավանդական պատումներ ու զրույցներ, որոնք գեղարվեստական երանգ են հաղորդում պատմությանը։ Այդ առումով ուշագրավ է ապստամբ Սմբատ Բագրատունու զրույցը (36—54)՝ նրա բռնվելու, հանդիսականների ներկայությամբ կրկես նետվելու, գազանների հետ գոտեմարտելու պատմությունը։

Վիպական գույներով է ներկայացված Սմբատի կերպարը. «Եվ սա հաղթանդամ ու գեղեցկատես մարդ էր, եռանդուն, բարձր հասակով ու լայնաթիկունք և բուռն, և ցամաք մարմնով։ Այնքան հզոր ու արի, որ բազում պատերազմներում ցույց էր տվել իր ուժն ու քաջությունը։ Մի անգամ, երբ սա անցնում էր խիտ մայրիների անտառի բարձր ու հաստաբուն ծառերի տակով, հաղթանդամ և ուժեղ ձին նստած, ցատկելով բռնում է ծառի ճյուղից, ծնկներով ուժեղ սեղմելով ձիու մեջքը, ոտքերով ձիուն բարձրացնում գետնից, այնպես որ իր զորքը տեսնելով՝ ապշահար եղավ զարմանքից»։

Հայոց նախարարները միաբանելով որոշում են ապստամբել, դուրս գալ հունաց (Բյուզանդական) թագավորի հպատակությունից, կարգել իրենց թագավոր, «Որ իրենց էլ չվիճակվի Թրակիայի կողմերում մահանալ, այլ՝ կռվել և մեռնել իրենց աշխարհի համար»։ Այս լուրը հասցնում են Մորիկ կայսերը։ Մորիկը մարդիկ է ուղարկում Հայաստան, սրանք «Սմբատին ուրիշ յոթ հոգու հետ բռնելով տարան թագավորի մոտ»։ Կայսրը հրամայում է Սմբատին նետել կրկես գազանների հետ գոտեմարտելու՝ «զի կուր լիցի գազանաց»։

Մերկացնելով Սմբատին ձգում են կրկես և արջ արձակում նրա վրա. «Եվ երբ արջը հարձակվեց նրա վրա, նա բարձր գոռաց ու գնաց արջի վրա, և բռունցքով խփեց ճակատին ու տեղնուտեղը սպանեց։

Երկրորդ անգամ նրա վրա ցուլ բաց թողեցին։ Նա բռնեց ցլի եղջյուրներից... և ցուլը մարտում հոգնելով վիզը երկարեց և (Սմբատը) կոտրեց նրա եղջյուրները. թուլացած ցուլը ետ գնալով ուզում էր փախչել։ Իսկ նա հետապնդելով բռնեց պոչից և մի ոտքի ազդրի կճղակից, կճղակը պոկվելով մնաց նրա ձեռքին։ Եվ ցուլը հալածված փախչում էր նրանից, մի ոտքը բոբիկ։

Երրորդ անգամ նրա վրա առյուծ արձակեցին։ Երբ առյուծը հարձակվեց նրա վրա, աստծու օգնությամբ բռնեց առյուծի ականջից և հեծավ նրան։ Իսկ հետո բռնելով կոկորդից՝ խեղդեց առյուծին ու սատակեցրեց։ Ամբոխի աղաղակներով երկիրը լցվեց, թագավորից խնդրում էին ողորմել նրան։

Եվ նա գոտեմարտից հոգնած նստեց սատկած առյուծի վրա, որ փոքր-ինչ հանգստանա»։ Կայսրուհու խնդրանքով կայսրը քաջահաղթ Սմբատին ազատում է մահապատժից և բավարարվում նրան աքսորելով։

Առավել ևս կենդանի ու աշխույժ է պատմված Խոսրովի և Մուշեղի զրույցը։ Այստեղ կան վիպական մանրամասներ, տրամախոսություններ և այլն։ Որմիզդ արքայի դեմ ապստամբում է Վահրամ Մեհրևանդակը (Չուբին)։ Որմիզդն սպանվում է, իսկ գահաժառանգ մանուկ Խոսրովին փախցնում են հույների մոտ։ Մորիկ կայսրը օգնում է Խոսրովին հոր գահը գրավելու համար։ Օգնում են նաև հայոց նախարարները, հայկական 15 հազարանոց այրուձին՝ Մուշեղ Մամիկոնյանի գլխավորությամբ։ Վահրամը փորձում է խոստումներով իր կողմը գրավել Մուշեղ Մամիկոնյանին, սակայն անհաջողության է հանդիպում և պարտվում։ Շուտով Մուշեղը ինքն էլ կասկածի զոհ է դառնում։

Մանրամասն է VII դարում Հայաստանի անկախության համար մղված պայքարի հերոս Թեոդորոս Ռշտունու գործունեության նկա-

բագրությունը։ Նա Սմբատ Բագրատունու որդու՝ Վարազտիրոցի հետ մեծացել է Տիզբոնի արքունիքում «ի դրանն Խոսրովայ արքային»։ Նախ մարզպանական բաժնում սպարապետ և ապա 639 թ. հայոց իշխան դարձած Թեոդորոս Ռշտունին երկիրը փրկեց անիշխանությունից և հնարավորին չափ իր շուրջը հավաքելով հայ նախարարներին, ապահովեց Հայոց տերության գրեթե անկախ գոյությունը։ Պատմիչը հիշելով նրան նախորդող Դավիթ Սահառունու իշխանությունից հեռացվելուց հետո ստեղծված խառն դրությունը, նշում է, որ միայն Ռշտունյաց քաջ Թեոդորոս իշխանը կազմակերպեց իր զորքը և գիշեր-ցերեկ իմաստությամբ պահպանում էր երկիրը թշնամիներից։ Հայրենասեր պետական գործիչը տեսնելով, որ Բյուզանդիան ավելի շատ վտանգի է ենթարկում Հայոց տերությունը, քան օգնում նրան, դաշինք կնքեց Արաբական խալիֆայության հետ՝ Հայաստանի համար նպաստավոր պայմաններով։ Բյուզանդիայի կայսրը հարձակվեց Հայաստանի վրա, բայց Թեոդորոս Ռշտունին դիմադրեց նրան, քաշվելով Վասպուրականի կողմերը։ Խալիֆայության ներկայացուցիչ Մուավիան նրան ճանաչեց իշխան և տիրակալ Հայաստանի, Վիրքի ու Աղվանքի մինչև Կովկասյան լեռն ու Ճորա պահակը (146)։ Ժողովրդական հերոսը և իմաստուն գործիչը հետագայում ապրում է ժողովրդական զրույցների մեջ (Սասնա ծռեր), ուր պահպանված է նրա կերպարը իբրև քեռի Թորոս կամ Թևաթորոս։

Սեբեոսի Պատմության մեջ ժամանակագրությունը հիմնված է թագավորների իշխանության տարիների վրա։ Օրինակ՝ «Տրդատ արքայի 37-րդ տարում» (16), «Ապրուեզ Խոսրովի թագավորության 28-րդ տարում Կոմիտաս կաթողիկոսը քանդեց սուրբ Հռիփսիմեի մատուռը» (89)։ Բանն այն է, որ նրանից մեկ դար առաջ արդեն ընդունվել էր հայկական տոմարը, սակայն պատմիչը չի օգտագործում այն, քանի որ դեռ շարժական էր, և զարմանալի է, որ բացի հայ և օտար թագավորների տարիներից, նա օգտագործում է (թեև քիչ դեպքերում) նույնիսկ նոր ասպարեզ ելած արաբների հիջրի թվականը։

Սեբեոսի պատմության աղբյուրներն են նախ Աստվածաշունչը և ապա Փավստոս Բուզանդի «Հայոց պատմությունը»։ Ագաթանգեղոսի պատմությունը Սեբեոսի երկում հիշվում է որպես «Գիր սրբոյն Գրիգորի»։ Սեբեոսը ծանոթ է նաև Եղիշեին, որին նույնիսկ ակնարկում է։ Ղազար Փարպեցին նույնպես պետք է ծանոթ լիներ

նրան[2]։ Սեբեոսին աղբյուր են ծառայել նաև, ինչպես տեսանք, դիվանական նյութերը (նամականի) և վիպական ավանդությունները։

Սեբեոսի լեզուն դեռ մոտ է դասական հայերենին։ Պատմիչը միշտ զուսպ է և խուսափում է լեզվական ավելորդ պաճուճանքներից։

Սեբեոսի Պատմությունը ծանոթ է միջնադարյան հայ մատենագիրներին։ Նրանից օգտվել են շատ պատմիչներ (Ասողիկ, Սամուել Անեցի, Կիրակոս Գանձակեցի), որոնք հիշում են նրան, իսկ XVI դարում Սիմեոն Ապարանցին չափածո վերաշարադրում է նրա բովանդակությունը[3]։

Պատմությունը թարգմանված և հաճախ օգտագործված է եվրոպական պատմագիտության մեջ։ Ք. Պատկանյանի կատարած առաջին ռուսերեն թարգմանությունից հետո, երկրորդ անգամ թարգմանել է Ս. Մալխասյանցը։ Եղել է մի գերմաներեն թարգմանություն, որը չի հրատարակվել, սակայն օգտագործվել է պատմաբանների կողմից։ Նախերգանքը ֆրանսերեն թարգմանել է Վ. Լանգլուան՝ որպես կեղծ Ագաթանգեղոս (Փարիզ, 1867), իսկ բուն պատմությունը՝ Ֆ. Մակլերը։ Եղել են նաև այլ մասնակի թարգմանություններ։

Հայաստանի հնագույն շրջանի պատմության համար Սեբեոսի երկի սկիզբը և Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը» եզակի արժեք ունեցող սկզբնաղբյուրներ են։ Ինչ վերաբերում է Սեբեոսի բուն պատմությանը, ապա դրա արժեքը գնահատելի է արդեն VII դարի համաշխարհային պատմագրության շրջանակներում։ Քաղաքական իրադարձություններով, պատերազմներով և սարսափելի ցնցումներով այնքան հարուստ այդ դարը բոլորովին աղքատ է պատմական երկերով։ Բյուզանդական և ասորական պատմագրության ամուլ շրջանն է դա, պահլավականը հոգեվարքի վիճակում էր, իսկ արաբականը դեռ շատ ուշ պիտի ծնվեր՝ երկու դար անց։ Ահա այս պարագաներում անգնահատելի է Սեբեոսի Պատմության արժեքը։

«Պատմութիւն Սեբեոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն», Կ. Պոլիս, 1851։
«Պատմութիւն Սեբեոսի եպիսկոպոսի ի Հերակլն», ՍՊբ, 1879։

2 Տե՛ս Ն. Ակինյան, Սեբեոս եպիսկոպոս Բագրատունյաց և յուր Պատմությունն ի Հերակլն, Վիեննա, 1924, էջ 60—67։

3 Սիմեոն Ապարանցի, Վիպասանութիւն սակս Պահլաւունեանցն զարմի և Մամիկոնեանցն սեռի, էջմիածին, 1870։

«Սեբեոսի եպիսկոպոսի Պատմութիւն», Երևան, 1939։

«История императора Иракла, сочинение епископа Себеоса, писателя VII в.», пер. с арм. с объясн. и примеч. К. Патканова, СПб, 1862.

«История епископа Себеоса», пер. с арм. С. Малхасянца, Ереван, 1939.

«Histoire d'Heraclius, par l'évêque Sébéos», trad. de l'arm. Fr. Macler, Paris, 1904.

Մալխասյանց Ս., *Սեբեոսի Պատմութիւնը և Մովսես Խորենացի, Տփղիս, 1899։*

Մատիկյան Ա., *Անանունը կամ Կեղծ Սեբեոս, Վիեննա, 1913։*

Ակինյան Ն., *Սեբեոս եպիսկոպոս Բագրատունյաց և յուր Պատմութիւն ի Հերակլն, Վիեննա, 1924։*

Աբգարյան Գ., *Սեբեոսի պատմությունը և Անանունի առեղծվածը, Երևան, 1965։*

Марр Н., О начальной истории Армении Анонима, «Визант. Временник», т. 1, отд. 3, 1894.

Адонц Н., Начальная история Армении у Себеоса в ее отношениях к трудам Моисея Хоренского и Фавста Византийского, «Визант. Временник», т. 8, отд. 1, 1901.

Ա. ՏԵՐ-ՂԵՎՈՆԴՅԱՆ
(պատմական գիտությունների թեկնածու)

Ղեվոնդ

Ղևոնդ պատմագիրը VIII դարի հայ մշակույթի ականավոր ներկայացուցիչն է։ Հայտնի չէ նրա ծննդավայրը, սակայն կողմնակի տեղեկությունները ենթադրել են տալիս, որ Ղևոնդը մանկությունը անց է կացրել Գողթն գավառում, իսկ ուսումը ստացել է Դվինի կաթողիկոսարանում։ Նրանից մեզ է հասել միայն մեկ աշխատություն, որ կրում է «Պատմութիւն» վերնագիրը։ Մոտավորապես 790 թ. ծերունի պատմիչը արդեն ավարտած կամ հիմնականում շարադրած է եղել իր Պատմությունը։ Ինչպես ինքն է վկայում, շատ դեպքերի ականատես է եղել և շատ բան էլ անձամբ է լսել նույնիսկ թշնամի զորականների բերանից։ Հավանական է, որ Ղևոնդը եղել է նաև Կոստանդնուպոլսում, ուր ծանոթացել է այն կայսերական նամակին, որը զետեղել է իր գրքի մեջ։ Ղևոնդը իր մատյանը գրել է հայոց իշխան Աշոտ Մսակերի եղբայր Շապուհ Բագրատունու հանձնարարությամբ։ Պատմության մեջ նա իր համակրանքով և նույնիսկ մտածելակերպով կողմնակից է Բագրատունիներին։

Թեև մեր միջնադարյան պատմիչները (Ստեփանոս Ասողիկ, Կիրակոս Գանձակեցի և ուրիշներ) քաջ գիտեին նրան, այնուամենայնիվ XVIII դարում հայ պատմագիտության հիմնադիր Միքայել Չամչյանը իր եռահատոր «Հայոց պատմության» մեջ, ուր ի մի է բերել ոչ միայն հայ, այլև հույն, ասորի և այլ պատմիչների հարուստ վկայությունները, տարօրինակ կերպով չի հիշում Ղևոնդ պատմագրին։

Ղևոնդի Պատմությունը հայագիտության մեջ առաջին անգամ օգտագործել է և նրանից մեջբերումներ արել Ղուկաս Ինճիճյանը, պատմական Հայաստանի տնտեսական, հասարակական և մշակութային կյանքին նվիրված «Հնախօսութիւն աշխարհագրական

Հայաստանեայց աշխարհի» (1835 թ.) եռահատոր ուսումնասիրության մեջ։ Գրեթե նույն ժամանակ լույս ընծայված Հայկազյան բառարանը օրինակներ է բերում Ղևոնդից։ Ձեռագիր վիճակում Ղևոնդի մատյանն օգտագործել է նաև հայագետ-վրացագետ Բրոսսեն վրաց տարեգրության ֆրանսերեն թարգմանության (1849 թ.) ծանոթությունների մեջ։

Ղևոնդի երկը առաջին անգամ լույս տեսավ Փարիզում, նախ ֆրանսերեն թարգմանությամբ՝ 1856 թ., և ապա մեկ տարի անց՝ հայերեն բնագիրը, և արագորեն հայտնի դարձավ գիտական աշխարհում։ 1862 թ. լույս տեսավ նաև ռուսերեն թարգմանությունը Ք. Պատկանյանի ջանքերով, իսկ 1887 թվականին՝ հայերեն բնագիրը երկրորդ անգամ, որը հրատարակության էր պատրաստել Ստ. Մալխասյանցը՝ այլ ձեռագրի հիման վրա։

Ղևոնդի Պատմության ձեռագրերում առկա վերնագիրը, որով նրա աշխատանքը բնորոշվում է որպես Մահմեդի և արաբաց արշավանքների պատմություն, ըստ երևույթին բուն վերնագիրը չէ։ Իհարկե, դա արտացոլում է բովանդակությունը, և այս տեսակետից հետաքրքրական են հայ պատմիչների վկայություններն այդ մասին։ Ստեփանոս Ասողիկը նրա բովանդակությունը այսպես է համառոտում՝ «Պատմութիւն Ղևոնդ Երիցու, որ ինչ վասն Տաճկաց ելիցն և անցից Հայոց ի նոցունց բռնութենէ»[1]։

Թվում է, թե Պատմության վերնագիրը պետք է լիներ նրա վերջում գտնվող հիշատակարանում պահված անունը՝ «Վարդապետութիւն Ղևոնդի վասն ժամանակաց տանս Թորգոմայ»։

Ղևոնդի պատմության սկիզբը ևս անաղարտ չի հասել մեզ։ Բանն այն է, որ Սամուել Անեցին քաղվածաբար բերում է Ղևոնդից տողեր, որոնք վերջինիս գրքում ավելի համառոտ են։ Հավանաբար Ղևոնդը պետք է ունեցած լիներ մի ընծայական մուտք (ներածական) և որոշ տողեր Մահմեդի մասին։

Ղևոնդը գրավոր աղբյուրներ քիչ է ունեցել, նա, իր իսկ վկայությամբ, ականատես և ականջալուր է եղել նկարագրած դեպքերին։ Այս պատճառով էլ VIII դարի այն դեպքերը, որոնց ինքը ժամանակակից է, մանրամասն և ճշգրիտ են նկարագրված, իսկ VII դարի դեպքերի մասին հակիրճ է խոսում։

Սակայն բնական է, որ վաղ միջնադարի պատմագրական հրուստ ժառանգությունը պիտի ազդեր նրա վրա, և, իրոք, նրա երկի

1 «Պատմութիւն տիեզերական», ՍՊբ, 1885, էջ 7։

մեջ ակնբախ հետքեր են երևում, օրինակ, Ագաթանգեղոսի Պատմությունից։ Հայերի պայքարը արաբական խալիֆայության դեմ հիշեցնում էր Հռիփսիմյան կույսերի համառ դիմադրությունը չար բռնապետին, և պատմիչը հաճախ Ագաթանգեղոսի խոսքերով համեմում է իր շարադրանքը։ Ղևոնդը հավանաբար օգտագործել է նաև վկայաբանական գրվածքներ։ Չափազանց մեծ է Աստվածաշնչի ոճական ազդեցությունը Ղևոնդի վրա։

Այժմ կարելի է համոզիչ համարել այն տեսակետը, ըստ որի՝ Ղևոնդը ծանոթ է եղել Սեբեոսի Պատմությանը։ Նա շարունակողն է Սեբեոսի Պատմության, բայց մոտ 20-ամյա մի ժամանակաշրջան, մոտավորապես 640—660 թթ., կրկնվում է երկուսի մոտ և հենց այս տարիների դեպքերը շարադրելիս Ղևոնդը ցույց է տալիս իր ծանոթությունը Սեբեոսին։ Ղևոնդը օգտվում է դեպքերի (արաբ խալիֆաների նվաճումները և առաջին արշավանքները Հայաստան) Սեբեոսի նկարագրությունից, թեև ընդհանրապես ճարտարությամբ ձգտում է աննկատելի դարձնել իր կախումը Սեբեոսից։ Երկուսի մեջ երբեմն կա ոճական նմանություն։

Քիչ հավանական է այն ենթադրությունը, թե Ղևոնդը ձեռքի տակ է ունեցել նաև խալիֆաների մի ժամանակագրություն (ըստ երևույթին արաբերեն)։ Արաբական պատմագրությունը VIII դարում դեռ չէր ձևավորված և դժվար թե որևէ արքայացանկ կամ ժամանակագրություն ծանոթ լիներ հայ մատենագիրներին։

Ղևոնդի Պատմության սկզբնական հատվածը հակիրճ է, մինչև Սեբեոսի Պատմության հետ համընկնող տարիներին վերաբերող մասը, Ղևոնդը այստեղ լրացնում է իր նախորդին և դրա շնորհիվ հնարավոր է դառնում ավելի ճշգրիտ ու մանրամասն տեղեկություններ քաղել արաբական առաջին արշավանքների շրջանի մասին։ Բուն պատմությունն սկիզբ է առնում 661 թվականից, երբ Օմայանները իշխանության գլուխ անցան, այսինքն այնտեղից, ուր վերջանում է Սեբեոսի Պատմությունը։

Հատկապես արժեքավոր են Ղևոնդի տեղեկությունները արաբական խալիֆայության կողմից Հայաստանի վերջնական նվաճման մասին, որոնց հավաստիությունը հաստատվում է բյուզանդացի (Թեոփանես) և արաբ (Բալազուրի, Իբն ալ-Ասիր) պատմիչների տվյալներով։

Ղևոնդը մանրամասն նկարագրում է զորավար Մուհամմադ Իբն Մրվանի արշավանքները VII դ. վերջում և երկարատև կռիվները Հայաստանում ու հարևան երկրներում։ Նրա ավերիչ արշա-

վանքների թողած հետևանքները պատմիչը հետևյալ պատկերավոր խոսքերով է նկարագրում. «Իսկ մեր երկրի բնակիչները մնացին հրով վառվելուց հետո ծխացողի նման և իբրև խոզերի ոտքերի տակ փխրված ցորենի խուրձեր» (22)։

Հայերի 703 թ. ապստամբությունը խալիֆայության դեմ Ղևոնդը նկարագրում է գրեթե ականատեսի ճշգրտությամբ ու մանրամասնությամբ։ Հետաքրքրական տեսարաններից է Վարդանակերտի ճակատամարտի նկարագրությունը. «Արևածագին, երբ առավոտյան ժամերգությունը վերջացավ... մի թեթև կերակուրով զորացրին իրենց մարմինը և անմիջապես վեր կենալով հարձակվեցին գունդ առ գունդ և ճակատ առ ճակատ և սկսվեց պատերազմը։ Այնտեղ մեծազորն աստված օգնության հասավ հայոց գնդին և թեպետ երկու հազարից նվազ էին (հայերը), սակայն շատերին հարվածելով սրի քաշեցին։ Յրտաշունչ սառնամանիքի օրեր էին և դառնաշունչ օդը առավել ևս սաստկանալով արաբաց զորքի ուժը կոտրեց, քանզի ամբողջ գիշերը ձյան վրա էին անցկացրել, իսկ լուսածագին սրի բերանն ընկան։ Ովքեր սրից ազատվեցին՝ ընկան Երասխ գետը, որն օդի խստությունից սառել էր և երբ բազմամարդ զորքը ելավ սառույցի վրա՝ անմիջապես կոտրվեց սառույցը և բոլոր սրից փախածները խորասուզվեցին և հեղձամահ եղան» (24—25)։

Անարգ թշնամու նկատմամբ բացառիկ վեհանձնության մի գեղեցիկ օրինակ է Ղևոնդի հիշած հետևյալ դեպքը Վարդանակերտի ճակատամարտից հետո. «Մի փոքր մասը՝ մոտավորապես 300 տի ճակատամարտից հետո. «Մի փոքր մասը՝ մոտավորապես 300 մարդ, փախուստի դիմելով ապավինեց տիկին Շուշանի մոտ։ Դրանց իր զորքով հետապնդում էր Աշոտի որդի Սմբատը, կամենալով փախստականներին սրից անցկացնել։ Ընդառաջ ելավ տիկին Շուշանը և բազում աղերսանքով ու խնդրանքով փրկեց նրանց՝ մերկ, բոկոտն, հետիոտն և վիրավոր վիճակում։ Նրանց վերքերը կապեց, առողջացրեց և հանդերձներ տվեց։ Տվեց նաև գրաստ իր երամակից և ուղարկեց Իսմայելի իշխան Աբդ ալ-Մալիքի մոտ» (25)։

Ղևոնդը հանգամանորեն է նկարագրում նաև արաբա-բյուզանդական պատերազմները և դա կարծել է տալիս, որ նա եղել է Փոքր Ասիայում ու ծանոթ է եղել անցուդարձերին։ Նրա Պատմությունը անգնահատելի աղբյուր է խազարաց ու արաբաց երկարատև պատերազմների պատմության ուսումնասիրման համար։

Առաջին կարևոր իրադարձությունը, որին Ղևոնդը ժամանակակից էր, հայերի 747—750 թվականների ապստամբությունն էր

խալիֆայության դեմ։ Այստեղ պատմիչը բացահայտորեն ցուցադրում է իր քաղաքական կողմնորոշումը և չի թաքցնում համակրանքը Բագրատունիների զգույշ վարքագծի նկատմամբ։ Ղևոնդը արդարացնում է հայոց իշխան Աշոտ Բագրատունու քաղաքականությունը և բոլորովին համաձայն չէ Գրիգոր և Դավիթ Մամիկոնյանների համարձակ ու հախուռն գործելակերպին։

Պատմիչի այս տրամադրությունները հստակ երևան են գալիս նաև 774—775 թթ. ապստամբության նկարագրության մեջ։ Խալիֆայության դաժան քաղաքականությունը երկիրը քայքայման էր հասցրել, հարկահանները շրջում էին գավառ-գավառ, կողոպտում երկիրը, և ահա ապստամբություն է բռնկվում Մուշեղ Մամիկոնյանի գլխավորությամբ։ Պատմիչը համաձայն է Աշոտ Բագրատունու հետ, որը անհիմաստ էր համարում ապստամբել այն ժամանակ, երբ ոսոխն իր հզորության գագաթնակետին է հասել։ Այսուհանդերձ, նա հակակրանքով չի հիշում Մուշեղ Մամիկոնյանին, կամ ապստամբության մյուս ղեկավարներին, որոնց մեջ էր սպարապետ Սմբատ Բագրատունին։ Սակայն սոսկ Բագրատունի իշխանի մասնակցությունը չէ, որ որոշում է Ղևոնդի տրամադրությունը, այլ ապստամբության համաժողովրդական բնույթը։ Ըմբոստության արյունոտ ուղին և խոհեմության զգուշավոր դիրքորոշումը գործունեության տարբեր միջոցներ էին, սակայն նպատակը մեկ էր՝ Հայաստանի ինքնուրույնության պահպանումը։ Եվ ահա այս գաղափարն է, որ ի վերջո համակում է ապստամբության հակառակորդ Ղևոնդին։ Հայ ռազմիկների վճռական մարտը նկարագրելիս զուսպ և սառնարյուն Ղևոնդը դառնում է եռանդուն ու կրքոտ։ Աշխատության այս էջերը բացառիկ տեղ ունեն իրենց հուզականությամբ, գեղարվեստական ուժով։

Ղևոնդը ոգեշնչված է նկարագրում հայոց օրհասական կռիվը՝ Բագրևանդի (Արծնի) ճակատամարտը թշնամու 30 հազար նոր ուժերով հարձակվող զորքի դեմ 775 թ. հրոտից ամսի 14-ին (ապրիլի 24-ին)։

Արևածագին սկսվեց մարտը, հակառակորդները իրար բախվեցին, նախ բազում ուժգին հարվածներ տվեց հայոց գունդը և թշնամուն մատնեց փախուստի։ Սակայն օգնական ուժ ստացած թշնամու թվական գերազանցության առջև հայ ռազմիկները դրժվարին կացության մեջ ընկան և քաջալերում էին իրար հետևյալ խոսքերով. «Քաջությամբ մեռնենք մեր երկրի և ազգի համար, և թող մեր աչքերը չտեսնեն մեր սրբավայրերի և մեր Աստծու փա-

ռավորման տեղերի՝ պղծալի մարդկանց ոտից կոխան դառնալը, այլ թշնամիների սուրը թող նախ և առաջ մեր դեմ ուղղվի, ապա թող լինի ինչ կկամենան» (149)։

Ապստամբությանը հաջորդող տասնհինգամյա դեպքերի նկարագրությունը մռայլ է և չոր։ Նորից սկսվում են բռնություններ ու կողոպուտ, նահատակվում են Սահակ և Համազասպ Արծրունի եղբայրները՝ մերժելով ուրանալ քրիստոնեական հավատը։ Հայ եկեղեցական գույքի կողոպուտի նկարագրությամբ էլ վերջացնում է Ղևոնդը իր Պատմությունը, առանց նույնիսկ հատուկ վերջաբանի։

Վեճերի առարկա են դարձել Ղևոնդի Պատմության մեջ բերված նամակները՝ Օմար խալիֆայի թուղթը և Լևոն կայսեր պատասխանը, որոնցից երկրորդն այնքան ընդարձակ է, որ գրքի զգալի մասն է կազմում։ Նամակների իրական գոյության փաստը ճշգրիտ չէ, քանի որ այդ մասին վկայում են հույն, արաբ ու ասորի պատմիչները։

Ենթադրվում է, թե VIII դարում մի քրիստոնյա մատենագիր, հենվելով այն փաստի վրա, որ Օմար խալիֆան մի կրոնական նամակ էր գրել Լևոն կայսրին, և վերջինս պատասխանել էր նրան, ի մակ էր գրել Լևոն կայսրին, և վերջինս պատասխանել էր նրան, ի մի է բերում այն առարկությունները, որ քրիստոնյաների ու արաբների միջև վեճի առարկա էին և Լևոն կայսեր անունից շարադրում ընդարձակ պատասխան, ուր հերքվում են մահմեդականության ու նրա տարբեր աղանդները։ Ահա հունարեն գրված այս նամակները Ղևոնդը թարգմանել և զետեղել է Պատմության մեջ։

Միաժամանակ նկատվում է, որ այս «թղթերը» լեզվով տարբեր են Ղևոնդի բուն պատմությունից։ «Թղթերի» մեջ կան բազմաթիվ հունարեն բառեր, բացահայտ հունաբանություններ։ Նման հատկանիշներ նկատի առնելով կարծվում է նույնիսկ, թե այս «թղթերը» Ղևոնդի ձեռքով չեն թարգմանված։ Համենայն դեպս պատմականորեն դրանք շատ հետաքրքրական են և արժեքավոր որպես խալիֆայության ու Բյուզանդիայի (առհասարակ մահմեդական աշխարհի ու քրիստոնեության) միջև գաղափարական պայքարի յուրատեսակ արտահայտություն։

Ղևոնդը առաջին հայ պատմիչն է, որ օգտագործում է հայկական թվականը։ Նրանից առաջ հայ պատմիչները, սկսած V դարից, պատմական դեպքերի ժամանակագրությունը որոշում էին արքաների (հայ կամ օտար) իշխանության տարիներով։ Ղևոնդը ևս դեպքերի ժամանակը որոշում է Բյուզանդիայի կայսրերի և խալիֆաների իշխանության տարիներով, բայց մի դեպքում՝ պատմելով

Արծրունյաց Սահակ և Համազասպ եղբայրների նահատակության մասին, ավելացնում է. «Գործեցաւ այս յիշխանութեանն Մուսէի, յազգապետութեանն Խաղմայ յաւուրս սրբոյ յայտնութեանն տեառն, յորում էր թուականս Հայոց ՄԼԳ»։ Այստեղ Ղևոնդը հիշում է նախ ժամանակի խալիֆայի և Արմինիայի (Հայաստանի, Վրաց ու Աղվանից) ոստիկանի անունները, ապա նշում է այդ օրվան համապատասխանող տոնը և վերջապես տարեթիվը ըստ հայկական թվականության (233 + 551 = 784)։

Ղևոնդի Պատմությունը պատվավոր տեղ ունի հայ մատենագրության մեջ, մանավանդ, որ նա իր երկը գրել է մի ժամանակաշրջանում, երբ Հայաստանում տիրում էր քաղաքական բռնություն, մտավոր անկում, մշակութային ճահճացում։ Այսպիսի պարագաներում պատմիչը կարողացել է շատ բան պահպանել վաղ միջնադարի հայ պատմագրության ավանդույթներից։ Բազմավրդով և ողբերգական ժամանակաշրջանի պատմությունը Ղևոնդը գրի է առել սառնասրտությամբ և սթափ մտքով. ինչպես գրում է նշանավոր բանասեր Ն. Ակինյանը՝ «Ամուր սիրտ և անդողդոջ ձեռք պետք էր՝ տեսնելու և գրի առնելու համար արյունոտ պատմությունը»[2]։

Ղևոնդ պատմագիր, *Արշաւանք արաբաց ի Հայս, Փարիզ, 1857։*
«Պատմութիւն Ղևոնդեայ մեծի վարդապետի Հայոց», ՍՊբ, 1887։
«История халифов вардапета Гевонда, писателя VIII в.», СПб. 1862.
«Histoire des guerres et des conquêtes des arabes en Arménie, par l'éminent Ghévond», trad. par G. Chahnazarian, Paris, 1856.

Ջարբհանալյան Գ., *Հայկական հին դպրության պատմություն, հտ. Ա, Վենետիկ, 1886։*
Ալիշան Ղ., *Հայապատում, Վենետիկ, 1901։*
Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ Երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։*

Ա. ՏԵՐ-ՂԵՎՈՆԴՅԱՆ
(պատմական գիտությունների թեկնածու)

---

2 Ն. Ակինյան, *Ղևոնդ երեց պատմագիր, «Հանդես ամսօրյա», 1929, էջ 706։*

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԴՐԱՍԽԱՆԱԿԵՐՏՑԻ

Հովհաննես Դրասխանակերտցին միջնադարյան Հայաստանի քաղաքական և մշակութային կյանքի նշանավոր դեմքերից է: Նրա կենսագրության մանրամասները մեզ հայտնի են առավելապես իր վկայություններով: Ծնվել է Արարատյան գավառի Դրասխանակերտ գաստակերտում, 845—850 թվականների միջև: Մահացել է Ջորափորում: Մահվան ստույգ տարեթիվը հայտնի չէ, հավանական է համարվում 929 թվականը: Հիմնական կրթությունն ստացել է Սևանա կղզու վանքում, Մաշտոց կաթողիկոսի մոտ, որն իր ազգականն էր «արեան հարազատութեամբ»: Նա, ինչպես երևում է, նաև ինքնաշխատությամբ խոր տեսական գիտելիքներ է ձեռք բերում ոչ միայն կրոնագիտության, աստվածաբանության, այլև քերականական ու հռետորական արվեստի և փիլիսոփայության բնագավառներում:

Մինչև 897 թ. կաթողիկոս դառնալը վարել է եկեղեցական բարձր պաշտոններ. եղել է «դրան եպիսկոպոս», այսինքն եկեղեցական գրեթե երկրորդ դեմքը, և մասնակցել հասարակական-քաղաքական իրադարձություններին: Կաթողիկոսության տարիներին բնականաբար մեծանում է նրա գործունեության ծավալն ու հասարակական կշիռը:

Դրասխանակերտցու գործունեությունը ծավալվել է քաղաքական բարդ ու դժվարին մի ժամանակաշրջանում: Արաբական խալիֆաթը, որն իր դաժան տիրապետությունը Հայաստանում հաստատել էր դեռ VII դ. քառասնական թվականներին, արդեն սկսել էր թուլացնել ճնշման օղակները: Դա պայմանավորված էր ոչ միայն ընդհանուր վարչա-քաղաքական թուլությամբ, արաբա-բյուզանդական պատերազմներով, այլև հայ ժողովրդի ազատագրական հարատև պայքարով: Հատկապես նշելի է 850—852 թթ. ապստամբությունը, որը վճռական նշանակություն ունեցավ քաղաքական-պետական ինքնուրույնության հասնելու համար: 862 թ. Աշոտ Բագրատունին ստանում է «իշխանաց իշխան» տիտղոսը՝ Արմինիա փոխարքայության (Հայաստան, Աղվանք և Արևելյան Վրաստան) վրա իր իշխանությունը տարածելու իրավունքով: Դա քաղաքական մեծ նվաճում էր և նպաստավոր պայմաններ էր ստեղծում Հայաստանի նաև սոցիալ-տնտեսական ու մշակութային կյանքի աստիճանական վերականգնման և վերելքի համար:

885 թ. Աշոտը արդեն թագավոր է ճանաչվում և՛ արաբական խալիֆաթի, և՛ բյուզանդական կայսրության կողմից: 450 տարվա ընդմիջումից հետո Հայաստանը վերստին ստեղծում է քաղաքական-պետական անկախ իշխանություն: Երկրի և ժողովրդի վիճակը սկսում է բարվոքվել և կայունանալ, սակայն, դժբախտաբար, ոչ երկարատև ժամանակով: Նման դրությունը ցանկալի չէր ո՛չ արաբական խալիֆաթին, ո՛չ էլ բյուզանդական կայսրությանը, որոնք ջանք չեն խնայում խափանելու այն՝ ավատատիրական ներքին երկպառակություններ բորբոքելու միջոցով: Հայ ժողովուրդը, հատկապես քաղաքային բնակչությունը, Աշոտ Առաջին, Սմբատ Առաջին, Աշոտ Երկրորդ թագավորների ժամանակ օրհասական պայքարի է դուրս գալիս արտաքին և ներքին թշնամիների դեմ հանուն անկախության պահպանման:

Արաբ իշխանավոր Յուսուֆին սիրաշահելու նպատակով Դրասխանակերտցին մեծարժեք ընծաներով գնում է նրա մոտ, որպեսզի կանխի վերջինիս ծրագրած հարձակումը Սմբատ Առաջին թագավորի տիրույթների վրա: Նենգ ոստիկանը ընծաներն ընդունում է, բայց ոչ միայն չի ընդառաջում կաթողիկոսի թախանձանքներին, այլև կալանավորում է նրան, ապա և հետը տանում, որպեսզի թուլացնի հայերի ընդդիմադիր ուժը և ահաբեկի ժողովրդին: Դրասխանակերտցին փախուստի է դիմում: Հայաստանում մնալը ապահով չհամարելով, նախ անցնում է Աղվանք, միաժամանակ հետո՝ Վրաստան, ըստ երևույթին ոչ միայն ապավինելու Արտներսեհ թագավորի մոտ, այլև ավելի ամրապնդելու հայ-վրացական քաղաքական և ռազմական գործակցությունը:

Հովհաննես Դրասխանակերտցին այնուհետև վերադառնում է Հայաստան և հաստատվում Տարոնում: Տեսնելով, որ շարունակվում են արշավանքները, ստիպված դիմում է բյուզանդական կայսեր օգնությանը: Պատասխանը լինում է այն, որ ինքը, Աշոտ Երկրորդ (Երկաթ) թագավորի հետ հրավիրվում է Կ. Պոլիս: Սակայն նա քաջ

գիտեր, թե հայ նախորդ կաթողիկոսներից մի քանիսի հանդիպումները բյուզանդական կայսրերի հետ ինչ ընթացք են ունեցել, ուստի ձևացնում է, թե կգնա Կ. Պոլիս, բայց Տարոնից գալիս է Դերջան, ապա Մանյա այր, շուրջ մեկ տարի այստեղ ապրելուց հետո կըրկին վերադառնում է Դվին։

Այնուհետև ևս նրա կյանքը շարունակական խռովքի մեջ է անցնում։ Արաբ նըսըր ոստիկանից խույս տալով, առանձնանում է նախ Գեղա կոչված բերդում, հետո՝ Սևանի կղզում, ապա գնում է Բյուրական՝ Դվինում վերահաստատվելու ակնկալությամբ։ Սակայն այդ էլ զուր հույս էր։ Արաբ ոստիկանը այստեղ էլ հալածում է նրան, ավերելով նրա «ամրոցիկը» և կոտորելով շատերին։ Դրասխանակերտցին մի կերպ հեռանում է՝ անցնելով Բագարան։

Մինչ նա այստեղ էր, մի կողմից Նըսըր և Բեշիր ոստիկանների շարագործությունները, մյուս կողմից՝ ներքին պառակտումները շարունակում էին խռովել Հայաստանը։ Այս կացությունը նրա մըշտական հոգսն ու վիշտն է եղել և նա մինչև խոր ծերություն ամեն ջանք գործադրել է ելք գտնելու համար։

Ընդառաջելով Գագիկ Արծրունի թագավորին, նա մեկնում է վասպուրական՝ դարձյալ Դվինի կաթողիկոսանիստ աթոռը վերադառնալու ակնկալությամբ։ Սակայն, արդեն Նըսըրը գրավել էր Դվինը։

Հովհաննես Դրասխանակերտցու անունով մեզ երկու աշխատություն է հասել. մեկը հայ կաթողիկոսների վերաբերյալ փոքրածավալ մի ցանկ է՝ «Շարք կաթողիկոսացն հայոց»[1], սկսած հայոց առաջին կաթողիկոս Գրիգոր Լուսավորչից մինչև իր ժամանակը՝ կենսագրական համառոտ նշումներով։ Զուրկ հանդերձ ուրույն ստեղծագործության բնույթ և, բնականաբար, չլինելով լիարժեք պատմական սկզբնաղբյուր, քանի որ նյութը մեզ ծանոթ է նախընթաց հայ հեղինակների երկերից, այնուամենայնիվ պահպանում է պատմա-բանասիրական որոշակի հետաքրքրություն։ Սույն երկը հնարավորություն է տալիս երբեմն շտկելու ինչ-որ տեղ խախտված ժամանակագրությունը, գատորոշելու շփոթված անուններ, վերականգնելու կաթողիկոսների մերթ ընդմիջված հաջորդականությունը և այլն։

1 Բուն վերնագիրը՝ «Շարից հայրապետացն Հայոց յայտարարութիւն երանելոյն Յովհաննու կաթողիկոսի», տե՛ս «Սամուելի քահանայի Անեցւոյ Հավաքմունք ի գրոց պատմագրաց», Վաղարշապատ, 1893, էջ 272—277։

Դրասխանակերտցին հայ մատենագրության պատմության մեջ հատուկ տեղ է գրավել իր մյուս՝ «Պատմութիւն Հայոց»[2] վերնագիրը կրող երկով։ Այն մեր պատմագրության առավել գնահատված աշխատություններից մեկն է։ Ընդգրկում է հայ ժողովրդի պատմության չափազանց ընդարձակ մի հատվածը՝ առաջապելական շրջանից մինչև մեր թվարկության 924 թ.։ Ունի համառոտ առաջաբան, որտեղ հեղինակը ծրագրային կարգով ներկայացնում է բովանդակությունը։ Ենթադրվում է, որ այն գրված է Աշոտ Երկաթի և Գագիկ Արծրունու խնդրանքով։

Պատմությունը արտաքին բաժանումներ չունի, սակայն կարելի է բաժանել երկու հիմնական մասի. առաջինը վերաբերում է սկզբից մինչև IX դ. վերջերի, երկրորդը՝ դրանից հետո մինչև 923—924 թվականները ընկած ժամանակաշրջանի իրադարձություններին։ Առաջին մասը քաղված է նախընթաց հայ պատմիչների (Կորյունից մինչև Ղևոնդ) երկերից։ Բնականաբար, այս հանգամանքը անդրադառնում է նշված մասի շահեկանության վրա, բայց այն ունի աղբյուրագիտական որոշակի արժեք, քանի որ նախորդ հեղինակների երկերում ժամանակի ընթացքում բնագրական փոփոխություններ շատ են եղել։ Հարկ է նաև նկատի ունենալ, որ նկարագրված վաղընթաց իրադարձություններին, երևույթներին և անձանց գործունեությանը երբեմն տրված է X դ. պատմագիտական պատճառաբանություն ու մեկնություն։

Պատմության երկրորդ մասը ունի ճանաչողական բացառիկ արժեք, քանի որ գրված է ոչ միայն ժամանակակից, այլև ականջալուր, ականատես ու դեպքերին մասնակից հեղինակի կողմից, անմիջական տպավորությունների ու վերլուծությունների հիման վրա։ Իր հաղորդած եղելությունների մասին նա կշռադատում է ոչ միայն մենակ՝ ինքն իր հետ՝ այլև նրանց հետ, ովքեր հաճախ իրենք էին որոշում դեպքերի ընթացքն ու վախճանը և գնահատում հետևանքները։ Հարկ է նշել, որ ամենից առաջ և առավել մանրամասն ու լրիվ հայ ժողովրդի պատմության տվյալ շրջանի մասին խոսվում է այստեղ։

2 «Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ Պատմութիւն Հայոց», Թիֆլիս, 1912։ Հովհաննես Դրասխանակերտցու Պատմության մեզ հասած ձեռագրերը համեմատաբար շատ չեն. շուրջ 20 ձեռագիր է պահպանվել, որոնք գտնվում են տարբեր մատենադարաններում։ Հնագույնը, որն ընդօրինակված է Հակոբ Երեցի կողմից 1689 թ. Բաղեշի Ամրդոլու վանքում, Մաշտոցի անվան մատենադարանի № 1895 ձեռագիրն է։

Հետևելով հայ պատմագրության ավանդույթներին, Դրասխանակերտցին այս մասում ընդարձակ տեղ է հատկացնում մասնավորապես Հայաստանի քաղաքական պատմությանը: Աշոտ Առաջինից հետո թագավորական իշխանությունն անցնում է որդուն՝ Սմբատին, որը արագ ստեղծում է քաջարի բանակ, հզորացնում իր իշխանությունը և ընդլայնում սահմանները: Հեղինակը հաճույքով է խոսում նրա օր-օրի բարձրացող հասարակական-քաղաքական հեղինակության մասին:

Դրասխանակերտցին հանձին Սմբատ Բագրատունու տեսնում էր հայրենի երկրի մոտիկ անցյալում վերանվաճված քաղաքական անկախության պահպանողին ու ամրապնդողին: Պատմիչը ընդարձակ տեղ է հատկացնում Սմբատի ազատագրական երկարատև պայքարին Աւտրպատականի Սաջյան էմիրության նվաճողական ոտնձգությունների դեմ: Նա այդ պայքարը շարունակեց մինչև իր կյանքի ողբերգական վախճանը:

Սմբատի իշխանության սկզբնական տարիները անցնելով համեմատաբար խաղաղ պայմաններում, երկրի տնտեսական բարգավաճման, շինարարական ու մշակութային կյանքի համար բարենպաստ հող էին ստեղծում: Այս մասին ևս պատմիչը արժեքավոր մանրամասներ է հաղորդում: Դրասխանակերտցին ոչ նվազ գոհունակությամբ պատմում է Հայաստանի պետական-քաղաքական վերելքի մասին նաև Սմբատի որդու՝ Աշոտ Երկրորդի (Երկաթի) թագավորության տարիներին: Աշոտ Երկաթը հանդես է գալիս որպես ռազմական արվեստում քաջահմուտ ու արտակարգ խիզախ զորական, օտար նվաճողներին դուրս է շպրտում հայրենի երկրից և վերստին ազատագրում բռնագրավված հողերն ու ամրոցները: Նա հետզհետե մաքրում է Բագրևանդի, Շիրակի, Գուգարքի, Տաշիրի գավառները, վրաց մայրաքաղաք Տփխիսը: Դրասխանակերտցին այս կարգի վկայություններ է հաղորդում նաև Հայաստանի այլ գավառներում Գագիկ Արծրունու և եղբոր՝ Գուրգենի մղած ազատագրական մարտերի մասին: Կարևոր հաջողությունների են հասնում հայերը միաժամանակ «Սիսականայ» կողմերը, որոնք երկիր ներխուժած թշնամու «արեանց ճապաղիս հեղուին»:

Նա առանձին ոգևորությամբ պատմում է, թե ինչպես ազատագրական կռիվները հաջողությամբ էին պսակվում, թշնամին քայլ առ քայլ զիջում էր իր բռնագրաված բերդերն ու հողերը, ամրապնդվում էր հայ-վրացական միասնությունը, աճում էր երկրի քաղաքական հեղինակությունը, տեղի էր տալիս ժողովրդի հուսալքությունը:

Սակայն Դրասխանակերտցին միաժամանակ ցավով է արձանագրում շատ այլ պատմական փաստեր, որոնք ծանր դժվարությունների էին մատնում հայ ժողովրդին: Ձեռք բերված ռազմաքաղաքական հաջողությունները երկարատև չէին լինում, բազմիցս վտանգվում էր երկրի պետական անկախությունը, քայքայվում էր տնտեսությունը, ահավոր սովի տարիներ էին գալիս, կանգ էր առնում շինարարական, մշակութային կյանքը: Նա բազմաթիվ էջեր է հատկացրել երկրի ներսում տիրող երկպառակությունների՝ դրանց շարժառիթներին, զարգացման ընթացքին ու, մանավանդ, աղետալի հետևանքներին: Որպես հասարակական գործիչ, նա գիտակցում էր, որ հատկապես տվյալ ժամանակաշրջանում երկրի համար կենսական անհրաժեշտություն էր ազգային միասնությունը, հասարակական-քաղաքական մարտունակ ուժերի համախմբումը մեկ ընդհանուր կենտրոնական իշխանության շուրջ: Իսկ այդ էլ հենց պակասում էր: Հակառակ նաև իր՝ Դրասխանակերտցու ջանքերին, հնարավոր չէր լինում ջլատված միությունը վերականգնել, համախմբել կենտրոնախույս ուժերը: Այս կացությունը ամենայն նենգությամբ օգտագործվում էր արաբ ոստիկանների քաղաքական ու ռազմական սադրանքների համար, մինչևիսկ եղբայրասպան կռիվների բազում առիթներ ստեղծում: «Այլև եղբայրը եղբոր և արյունակիցներն արյունակիցների դեմ ընդվզելով,— վերոդովված դառնությամբ գրում է նա,— միմյանց հանդեպ նախանձով, չարակնությամբ, գրգռությամբ և կատարյալ ատելությամբ էին լցվում: Եվ այսպես խմբովին միմյանց վրա նետվելով՝ հակառակությամբ և կռվով պայքարում էին... և առհասարակ քաղաքները, գյուղերը, ավաններն ու ագարակները, այլև իրենց տներն, իրենց ձեռքով էին քանդում» (258):

Տեղին է նկատել, որ պատմիչի վիշտը հասարակական-հայրենասիրական հիմք ունի: Բացի այդ, նա ձեռնունայն ողբասաց չէ: Ինչպես ինքն է հաճախ վկայում, բանակցությունների միջոցով, խորհուրդներով ու հորդորներով անձամբ ջանացել է ամեն կերպ մեղմել արաբ ոստիկանների շահատակությունները, ապահովել երկրի ազգային-քաղաքական միասնությունը, վերացնել երկպառակությունները, հասունացնել ազգային ինքնագիտակցություն: «Իսկ երբ այսպես տարտակուսանքի տագնապներ ապրեցինք օտար հրոսակների պատճառով,— գրում է նա,— ապա աչքներս հառում

էինք մեր թագավորներին և իշխաններին, մեր երկրի պետերին ու նախարարներին, և հուսալով սպասում էինք, որ նրանք այլևս չշփոթվեն ու չընկնեն փորձության մեջ, այլ ջանան նեղությունից ելք գտնել և վայելչաբար միանալ պարզ եղբայրությամբ և մեկ մարդու պես» (258)։ Ավատատիրական պայմաններում նրա այդ փորձերը, իհարկե, չէին կարող վերացնել ներքին երկպառակությունները։

Հասկանալի է պատմիչի գոհունակությունը բոլոր այն դեպքերում, երբ մասնավորաբար Սմբատի և իր որդու՝ Աշոտ Երկրորդ արքաների կողմից երբեմն արժանի պատիժ էին ստանում դավադիր իշխանները։

Դրասխանակերտցու Պատմությունը կարևոր սկզբնաղբյուր է նաև Անդրկովկասի, հատկապես վրաց և աղվան ժողովուրդների պատմության ուսումնասիրության համար։ Շահեկան են մասնավորապես Սմբատ Առաջինի, Աշոտ Երկաթի, իր և Ատրներսեհ Կյուրապաղատի փոխհարաբերությունների վերաբերյալ հաղորդումները։ Դրանք վկայում են հայ-վրացական բարեկամական համագործակցության, IX—X դարերում ներքին ու ռազմա-քաղաքական միասնությունը ամրապնդելու համար և արաբական խալիֆաթի դեմ մղած պայքարի, Վրաստանի քաղաքական պատմության, մասամբ նաև սոցիալ-տնտեսական կյանքի ու աշխարհագրական, տեղագրական պայմանների մասին։

Աղվանքի և Ուտիքի վերաբերյալ Դրասխանակերտցու Պատմության ամփոփած տեղեկությունների հիմնական մասը թեև ծաղկաքաղ է նախորդ հեղինակներից, բայց և կան ուրույն ու արժեքավոր հաղորդումներ, հատկապես այդ երկրամասերի ներքին կյանքի, Ափշին և Յուսուփ արաբ ոստիկանների այնտեղ կատարած նվաճողական գործունեության և մշակութային առնչությունների մասին։

Դրասխանակերտցու Պատմությունը հայերեն այն սկզբնաղբյուրներից է, որոնք արժեքավոր փաստագրական նյութ են մատակարարում արաբական խալիֆաթի՝ դեպի Անդրկովկաս կատարած արշավանքների մասին։ Այդ տեսակետից Սեբեոսի, Մովսես Կաղանկատվացու, Ղևոնդ Երեցի, Թովմա Արծրունու պատմագրական երկերի շարքում այն ունի անփոխարինելի արժեք։ Հատկապես կարևոր են Ատրպատականի արաբական էմիրության IX դ. երկրորդ կեսի և X դ. առաջին քառորդի ռազմա-քաղաքական պատմության, նվաճված ժողովուրդների հանդեպ վարած տնտեսական ու դիվանագիտական քաղաքականության և իրավա-վարչական համակարգի վերաբերյալ տեղեկությունները։

Որպես միջնադարյան հեղինակի՝ Հովհաննես Դրասխանակերտցու համար պատմությունը պետական, ռազմական, քաղաքական, հասարակական ու կրոնական ականավոր գործիչների կյանքին ու գործունեությանն առնչվող դեպքերի մի հարակցություն է։ Նա չի ջանում մատնանշել դրանց ներքին պատճառական կապը, փնտրել և ի հայտ բերել առավել ճշգրիտ շարժառիթները, չի ցուցաբերում ժողովրդի սոցիալ-տնտեսական, իրավական վիճակը, ներքին կյանքը, ազգային-հասարակական հոգեբանությունն ու տրամադրությունները ըստ ամենայնի ներկայացնելու միտում։ Նրա համակրանքը տիրող դասի՝ ավատական խավի կողմն է և բոլորովին էլ բարյացակամ չէ «խոնարհ» դասակարգի, հատկապես գյուղացիական ապստամբությունների նկատմամբ։ Ասիսասում է, որ «ծառայք» ջանում էին «տերերին տրեխավորել ու հետևոտն քայլեցնել, իսկ իրենք նստեն խրոխտ ու ոտնակոխ երիվարների վրա՝ մեծ ընդվզումով հպարտացած ու գոռոզացած։ Իսկ մեր թագավորներին, պետերին ու իշխաններին, որոնք բնիկ նախարարներ էին, նրանք ջանում էին ցիրուցան անել, հեռացնել յուրաքանչյուրին իր բնակավայրից և քմահաճորեն նոր ստեղծել պայազատներ ու զորապետներ» (258—259)։ Ընդհակառակն, մեծ ոգևորությամբ է պատմում ժողովրդական ազատագրական պայքարի այն բոլոր դեպքերի, մասնավորապես Բյուրականի բնակիչների և Դեղա ամրոցի հերոսական դիմադրության մասին, որոնք մղվում էին հայրենիքն ասպատակող օտար նվաճողների դեմ։

Ազգային-հայրենասիրական բարձր գիտակցություն է դրսևորում Դրասխանակերտցին, խորն է հայրենիքը մշտապես անկախ տեսնելու, կենտրոնաձիգ հզոր պետություն ստեղծելու նրա տենչը։ Այս առումով ուշագրավ է մանավանդ Պատմության վերջաբանը։ Խոսքն ուղղելով իշխող դասի ներկայացուցիչներին՝ թագավորներին, իշխաններին, պետերին և հանուր ընթերցողներին, հանդիսավոր կոչ է անում. «Մի խոտորվեք արքունական հաստատուն պողոտայից աջ կամ ձախ՝ թողնելով ձեր կամքը պատրողի խաբկանքին, որովհետև երկու կողմերից էլ դարանակալում է ավազակների բազմություն և մահն է նրանց ձեռքն ընկնողի բաժինը» (364)։ Նա գործնականորեն ևս նույնն էր հետամտում։

Դրասխանակերտցին պատմական փաստերը հետագա սերունդներին միայն ի գիտություն հաղորդող հեղինակ չէ, ունի իր ոչ մի-

յն ականատեսի ու մասնակցի, այլև, այսպես կոչված, հեղինակային վերաբերմունքը դեպքերի, երևույթների, մանավանդ, դեմքերի նկատմամբ։ Խտացած ու շիկացած խոսքերով է մատուցում արաբ իշխանապետների շահատակությունները, հայ իշխանավորների անհեռատես վարքագիծը և իբրև այս բոլորի հետևանք՝ Հայաստանի տնտեսական ու քաղաքական ծանր իրավիճակը։ Բայց պայծառ տրամադրությամբ է ներկայացնում Աշոտ Առաջինին, Սմբատ Առաջինին, Աշոտ Երկաթին, Գևորգին և այլոց՝ իբրև քաղաքական անկախություն նվաճած և այն պահպանելու համար անհաշտ պայքարի ելած գործիչների։ Այդպիսին է նա, երբ խոսք է ասում ժողովրդական ազատագրական ելույթների ու երբեմն միայն գոյացած համեմատական խաղաղության պայմաններում Հայաստանի տնտեսության ու մշակույթի բարգավաճման մասին։ Ներգործող ուժ ունի նրա խոսքը մասնավորաբար ազգային-հասարակական լիցքով և անմիջականությամբ։ Իր շարադրած պատմական նյութով, իր հույզերով ու տառապանքով նա համակում է ընթերցողին։ Համասեռ բառերի առատ կրկնությունները, ճոռոմությունը Դրասխանակերտցու խոսքի ոճական բնորոշ հատկանիշն են կազմում։ Նա ոչ առանց հատուկ դիտավորության «քերթողաբար» հռետորական արվեստ է բանեցնում։

«Յովհաննու կաթողիկոսի Դրասխանակերտցւոյ Պատմութիւն Հայոց», Թիֆլիս, 1912։

«Histoire d'Arménie, par le patriarche Jean VI, dit Jean Catholicos», trad. de l'arménien en français par M. J. Saint-Martin, Paris, 1841.

Օրմանյան Մ., *Ազգապատում, հտ. Ա, Կ. Պոլիս, 1912։*

Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն, Երևան, 1944, նույնը՝ Երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։*

Մալխասյանց Ստ., *Մատենագիտական դիտողություններ, Երևան, 1961։*

Փ. ԱՆԹԱԲՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ԹՈՎՄԱ ԱՐԾՐՈՒՆԻ

Միջնադարյան հայ մշակույթի աչքի ընկնող դեմքերից է Թովմա Արծրունին։ Նրա մասին կենսագրական տեղեկություններ չեն պահպանվել։ Մատենագրի մականունից կարելի է ենթադրել, որ նա սերում է Արծրունիների նշանավոր տոհմից։ Թովման ապրել ու գործել է IX դ. երկրորդ կեսին և X դ. սկզբի տասնամյակներում։ Նրանից պահպանվել ու մեզ է հասել «Պատմութիւն տանն Արծրունեաց» վերնագրով մատյանը, որ հեղինակն սկսել է գրել մոտավորապես IX դ. 80-ական թթ. սկզբներին։ Եվ քանի որ Թովման մատյանում հիշատակում է նաև հաջորդ դարի 10-ական թթ. դեպքերը, ուրեմն նա գրքի վրա աշխատել է երկար տարիներ՝ ավելի քան 25—30 տարի զբաղված է եղել իր Պատմությունը գրելով։

Անտարակույս, Թովմա վարդապետը իր ժամանակի հայտնի մտավոր գործիչներից մեկն է եղել։ Այլապես, դժվար թե Արծրունի նախանձախնդիր իշխանները հանձնարարեին մի անփորձ կրոնավորի գրելու իրենց տոհմի պատմությունը։ Հիրավի, մատյանը վկայում է, որ Թովման ժամանակի համար հիմնավոր կրթություն ստացած, լայն իմացությունների տեր մարդ է եղել։

IX—X դդ. Բագրատունիների գերիշխանությունից անկախ, ինքնուրույն քաղաքական իշխանության ձգտող և այս ուղղությամբ որոշակի հաջողությունների հասած Արծրունիները իրենց հեղինակությունն ու վարկը բարձրացնելու նպատակով առանձին ուշադրություն են դարձնում նաև տեղական տոհմային գաղափարախոսության ստեղծմանը։ Այս ձգտման արտահայտություններից եղավ Թովմայի գիրքը։

Ինչպես երևում է գրքի «Հառաջաբանությունից», Վասպուրականի իշխան Գրիգոր-Դերենիկն է (սպանվել է 885 թ.) պատվիրել

Թովմային գրել Արծրունիների պատմությունը՝ սկզբից մինչև իր ժամանակները։ Սակայն գրքի այլ հատվածներում պատվիրատու է հիշվում նաև Դերենիկի միջնեկ որդին՝ Գագիկ Արծրունին, որ վասպուրականի թագավոր է հռչակվում 908 թ. և որի երկարատև իշխանության ընթացքում ավելի է բարգավաճում Արծրունյաց թագավորությունը։ Պարզ է, որ Թովմա Արծրունին մատյանը սկսել է շարադրել Գրիգոր-Դերենիկի պատվերով, իսկ վերջինիս սպանությունից հետո՝ շարունակել գործը Գագիկ Արծրունու հանձնարարությամբ։

Թովմա Արծրունին մեզ տեղեկություններ է հաղորդում աշխատանքի շարադրման, դրա հետ կապված դժվարությունների, օգտագործած աղբյուրների և այլ հանգամանքների վերաբերյալ։

Թովման լավ գիտե օտար պատմիչներին։ Շարադրանքի մեջ նա բազմիցս հիշում է Եվսեբիոս Կեսարացու, Հուլիանոս Աղիկառնացու, Փիլոն Ալեքսանդրացու, Հերոդոտի և այլոց անունները, վկայակոչումներ անում նրանց աշխատանքներից։ Ամենայն հավանականությամբ Թովման իմացել է հունարեն։

Արծրունյաց տոհմի վաղ շրջանի պատմությունը գրելիս Թովման գլխավորապես օգտվում է հայկական աղբյուրներից և առաջին հերթին՝ Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմության» տվյալներից։ Նա քաջածանոթ է նաև Եղիշեի ու Կորյունի մատյաններին։ Մի ուրիշ առիթով պատմիչը հիշում է Մամբրե Վերծանողին, նրա Մովսես եղբորը և Թեոդորոս Քերթողին, որոնցից, իբր, որոշակի զրույցներ են հասած եղել իր ձեռքը Արծրունիների ազգաբանության վերաբերյալ։

Իր գործածած աղբյուրներից Թովման օգտվում է քննադատաբար։ Սակայն երբեմն փաստերին տված նրա բացատրությունները զերծ չեն տոհմային սնապարծությունից ու ավելորդ պատվասիրությունից։ Նկատելի է Արծրունի իշխաններին անընդհատ գովաբանելու, Բագրատունիների և նախարարական այլ տների հետ ունեցած բախումներում Արծրունիներին անվերապահորեն արդարացնելու, իր տոհմին պատիվ չբերող երևույթները լռության մատնելու ակնհայտ ձգտում։

Չնայած այս միակողմանիությանը, Թովման հիմնականում ստուգապատում գրող է, և սրանով է պայմանավորված նրա մատյանի պատմական արժեքը։ Առանձնապես արժեքավոր են գրվածքի այն բաժինները, որոնցում արձանագրված անցքերի ժամանակակիցն ու ականատեսն է հեղինակը։ Պատմիչի հաղորդած տեղե-

կությունների մեծ մասը հաստատվում են Հովհաննես Դրասխանակերտցու պատմության և արաբական աղբյուրների տվյալներով։

Առանձին հատվածներից երևում է, որ Թովման, անձամբ ականատես չլինելով շատ դեպքերի, դրանց մասին լսել է ականատեսներից, ստուգել ու ճշտել փաստերը, ապա արձանագրել։ Օրինակ՝ խոսելով 851 թ. Տարոնում արաբական զորքերի դեմ սասունցիների ապստամբության մասին, Թովման մանրամասն նշում է Յուսուֆ ոստիկանի սպանության հանգամանքը։ Հայ լեռնականների անսպասելի հարձակման հետևանքով արաբ զորավարը ոչ միայն չի կարողանում բանակի ինքնապաշտպանությունը կազմակերպել, այլև չի հասցնում փախուստով իր անձը փրկել և ատիպված պատսպարվում է Մուշի բարձրաբերձ եկեղեցու գմբեթի ներսում։ Բայց խութեցիները բարձրանում են այնտեղ և նրանցից մեկը նիզակով թիկունքից հարվածում է ոստիկանին ու սպանում։ Այս բոլորը պատմելուց հետո Թովման ավելացնում է. «Եվ ես իմ աչքով տեսա այն մարդուն, որ հարվածել էր նրան (Յուսուֆ ոստիկանին) և ետևից նշտեցի դեպի իսկությունը»[1]։

Թովման հաճախ է նշում տարեթվեր, որոնք հիմնականում հավաստի են և համընկնում են ուրիշ աղբյուրների տվյալներին։

Պետք է ասել, որ Թովմա Արծրունին հաճախ ընդլայնում է իր նյութի շրջանակները և ընդարձակ ու մանրամասն տեղեկություններ հաղորդում նաև Վասպուրականի սահմաններից դուրս կատարված իրադարձությունների վերաբերյալ։ Այսպես՝ գծվում են Յուսուֆի, Բուղայի և մյուս ոստիկանների կազմակերպած արշավանքների պատկերները, Ծանարաց ու Աղվանից երկրներում արաբական զորքերին ցույց տված քաջարի դիմադրությունները, Բագրատունյաց թագավորության հիմնադրման ու քայքայման հանգամանքները և այլն։ Թովման մի տեղ շատ հետաքրքրական ու մանրամասն հաղորդում է անում խութեցի հասարակ լեռնականների ապրելակերպի, խոսվածքի, կենցաղային սովորույթների, տարազի վերաբերյալ։ Պատմիչի հաղորդած այս տեղեկությունները ազգագրական նշանակալից արժեք են ներկայացնում։

Բայց նյութի շրջանակների այսպիսի ընդարձակումները, որոնք, ինչ խոսք, զգալապես հարստացրել են մատյանի բովանդակությունը, շեղումների բնույթ են կրում և չեն դառնում «Պատմութիւն տանն Արծրունեաց» գործի բնորոշ հատկանիշը։

[1] «Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց», ՍՊբ, 1887, էջ 120։ Այս և հետագա ընդգծումները մերն են։

Թովման ատելությամբ է արտահայտվում արաբական նվաճողների և մանավանդ՝ իրենց պառակտիչ գործունեությամբ Հայաստանի անկախությանը մեծապես վնասող հայ դավաճանների նկատմամբ, ոգևորությամբ պատմում արտաքին թշնամու դեմ հայկական ուժերի այն միասնական ու համախմբված գործողությունների մասին, որոնք հաջողությամբ են պսակվում։ Նկարագրելով արաբական խալիֆայության դեմ հայերի մղած ազատագրական պայքարի դրվագները, պատմիչը որոշ դեպքերում դրական վերաբերմունք ու համակրանք է դրսևորում բագրատունիների նկատմամբ, գովեստով խոսում նրանց գլխավորած ազգային-ազատագրական շարժումների մասին։ Երկրի արտաքին փոխհարաբերությունների պատկերը ներկայացնելիս, Թովման գլխավորապես հանդես է գալիս իբրև համազգային տրամադրությունների գաղափարախոս։ Բայց դժբախտաբար այս լայնախոհությունը տեղի է տալիս, երբ խոսքն ընթանում է հայ նախարարական տների ներքին հարաբերությունների շուրջը։ Այս հարցում արդեն Թովման, ցուցաբերելով նեղմտություն, դառնում է Արծրունիների կենտրոնախույս ձգտումների ջատագով։

«Պատմութիւն տանն Արծրունեաց» գործը միաժամանակ մի ճաշակով գրական հուշարձան է, որի առանձին հատվածներ գրված են գեղարվեստական շնչով։

Հետևելով հայ հին պատմագրության ստեղծագործական ավանդներին, Թովման պատմական նյութը փորձել է շարադրել պատկերավոր մտածողությամբ, գեղարվեստորեն, ժողովրդական բառ ու ոճի, թևավոր արտահայտությունների չափավոր, տեղին օգտագործմամբ։

Թովման սիրում է իր նկարագրած անձնավորություններին ցուցադրել կենդանի ու արտահայտիչ գույներով, հատկապես շեշտը դնելով նրանց բնավորության էական կողմի վրա։ Նրա կիրառած գեղարվեստական հնարանքները ոչ միայն բնութագրում են հերոսներին ու արտահայտում հեղինակի վերաբերմունքը նրանց նկատմամբ, այլև ձեռք բերում ընթերցողին որոշակի տրամադրությամբ համակելու հատկություն։ Այդպիսին է արաբական խալիֆի բնութագրությունը։ Մի անգամ Աշոտ Արծրունին ոչնչացնում է արաբ հարկահաններին, որոնք հարկի հետ փորձում են գերեվարել նաև խաղաղ բնակչությանը։ Բոթաբեր լուրը հասնում է արքունիք՝ խալիֆին։ Եվ Թովման գրողի հարուստ երևակայությամբ կերտում է հպատակի հանդգնությունից հոգեկան հավասարակշռությունը կորցրած չարաբարո ու ոխակալ բռնակալի կերպարը։ Երբ լսում է թագավորն այդ գույժը, նախ՝ մռնչալով իբրև առյուծ և իբրև արջ թագավորն այդ գույժը, նախ՝ մռնչալով իբրև առյուծ և իբրև արջ տարակուսելով, բոցավառվում է հնոցի կրակի պես, իբրև իրար վրա դիզվող ծովի ալիքներ՝ փրփուր տալով ծիրանագույն արյան պես, կարկտաբեր ամպերի ճայթյունից առաջացած հորդահոս հեղեղատի նման անդնդաքանդ հուզմամբ ուժգին գոչելով, և ապա՝ հրախառն տոչորմամբ իր սրտի շուրջը եռալով, արյան մաղձ

դը՝ մենք։ Դու եղեգն ես, և մենք՝ հուր դյուրավառ, դու հարդ ես, և մենք՝ հողմ դյուրատար, դու ծաղիկ ես, և մենք՝ խորշակ թառամեցուցիչ, դու՝ արտ պտղալից, և մենք՝ կարկուտ ապականարար, դու՝ շինվածք առանց հիմքի, և ես հեղեղ՝ հիմն ի վեր տապալող, դու դիակ ես, և զորքն իմ՝ պատառող գազան, որ պիտի պատռէ սրտիդ առագաստը։ Դու՝ խաղալիք, և մենք մանուկներ, որ ձեռներս առնելով զորությունը քո, պիտի խաղացնենք քեզ և հպարտությունը քո։ Դու որս ես վայրի, մենք որսորդներ, դու՝ թռչուն, մենք քեզ բարձրությունից ցած կիջեցնենք քեզ թակարդ նետելով, դու վիշապ ծովական, մենք կարթ՝ քո քիմքին, քեզ դուրս կքաշենք խոր անդունդներից, դու անեղջյուր մի եղջերու, մենք արծիվներ՝ քո աչքերը կուրացնող և դիակդ իմ ձագերի, ինչպես նաև աղվեսների առջև նետող» (179)։

Պատկերների այս կուտակումը հիշեցնում է նարեկացիական տողերի բանաստեղծական արվեստը։ Եվ սա ավելի վաղ է գրված, քան Գրիգոր Նարեկացու հանճարեղ մատյանը։

Թովման իր մտքերը պատկերավոր դարձնելու համար հաճախ դիմում է ժողովրդական բանահյուսությունից առնված կարճ ու բովանդակալից արտահայտությունների։ Մերուժան Արծրունու դավաճանական մտադրությունների և Սմբատ Բագրատունու ձեռքով նրա անփառունակ վախճանի մասին պատմելուց հետո նա ավելացնում է. «բազում անգամ աղուէսք թագաւորել խորհեցան, բայց շունք ոչ առին յանձն» (66)։ Թերևս այս իմաստալից արտահայտության տակ հնարավոր է տեսնել նաև Արծրունիների տոհմային խուլ հակակրանքը Բագրատունիների նկատմամբ։ Թովմա Արծրունու երկում կարելի էր մատնանշել կենդանի ու հյութեղ խոսքի այլ կտորներ ևս։

Մատյանի առաջին դպրության վերջում հեղինակը հիշատակում է իր անունը. «Ապա փոյթ ինձ Թովմայի...» (76)։ Ձեռագրի հիշատակարանի գրիչը ևս պատմության հեղինակ է համարում Թովմային (318)։

Գրքում նկատելի է պատմական որոշ անցքերի կրկնություն։ Երրորդ դպրության ԺԲ գլխում խոսվում է Գրիգոր-Դերենիկի որդիների ծննդի մասին, նշվում են նրա օրոք տեղի ունեցած մի քանի իրադարձություններ, Դերենիկի սպանվելը, նրա որդիների՝ Աշոտի, Գագիկի և Գուրգենի հետ տեղի ունեցած կարևոր դեպքերը, Գագիկ Ապումրվանի սպանությունը, Աշոտի մահը, Գագիկի թագավորելը, նրա շինարարական գործերը։ Ապա շարադրանքն ընդհատվում է։ Հաջորդ էջը (262) նորից սկսվում է Գրիգոր-Դերենիկի երրորդ որդու ծննդից. «Տուեալ եղև նմա ի տեառնէ և այլ ևս որդի մի, զոր անուանէ յանուն հօրեղբօր իւրոյ Գուրգէն»։ Զգացվում է, որ սրանից անմիջապես առաջ խոսք է եղել նաև Դերենիկի առաջին երկու որդիների մասին։ Այնուհետև կրկին արվում է Դերենիկի մի քանի գործերի, նրա սպանության պատմությունը, Աշոտի իշխանապետությունը, Գագիկ Ապումրվանի խնամակալությունը և սպանությունը, Աշոտի մահը, Գագիկի թագավորելը, նրա շինարարական աշխատանքները և այլն։

Նկատի ունենալով այս խոշոր կրկնությունն ու այն հանգամանքը, որ 850-ական թթ. դեպքերին իրեն ականատես համարող Թովման չէր կարող շարադրանքը հասցնել մինչև 937—940 թթ. (մոտ 90 տարվա պատմություն), ինչպես նաև՝ ելնելով կրկնվող հատվածներում նույն դեպքերը տարբեր, երբեմն իրար խիստ հակասող մանրամասներով բացատրելու, մեկի ավելի պատմական, մյուսի զուտ գեղարվեստական առանձնահատկություններից, և առհասարակ՝ լեզվա-ոճական այլակերպ ձևերի կիրառության փաստերից, ապացուցվեց, որ «Պատմութիւն տանն Արծրունեաց» գիրքը պատկանում է երկու տարբեր հեղինակների։ Սկզբի մասը, որտեղ ընդհատվում է շարադրանքը (261 էջի վերջը) գրել է Թովման, իսկ մնացածը (էջ 262-ից սկսած մինչև 305-ը)՝ երկրորդ պատմիչը, որի անունը հայտնի չէ։ Պայմանականորեն նա կոչվեց Անանուն Արծրունի։

Երկու առանձին մատյաններ, մեկի վերջի, մյուսի և՛ սկզբի, և՛ վերջի էջերը ընկած, միացել են իրար, և որովհետև երկուսն էլ բովանդակել են միևնույն նյութը՝ Արծրունիների պատմությունը, արտագրվել են իբրև մի ամբողջական աշխատանք։ Եվ քանի որ պահպանվել է միայն առաջին պատմության հեղինակի անունը՝ ամբողջը վերագրվել է նրան։

Անանուն Արծրունու երկը նույնպես գրվել է պատվերով։ Մի տեղ հեղինակը առանց անուներ տալու, հույժ մեծարող արտահայտություններով դիմում է իր պատվիրատուին «սիրելի քաջ, և քաջարանց նախնական», նշելով, թե ինքը գրում է նրա պահանջած պատմությունը, ոչ թե ուրիշներից տեղեկանալով ու ստահոդ զրույցներով պաճուճված առասպելներ բերելով, այլ իբրև ականատես և ականջալուր մեկը, որ հավաստիապես պատմելու է միայն զարմանք հարուցող եղելությունների մասին (290—291)։ Ամենայն հավանականությամբ, Անանունի պատվիրատուն ևս Գագիկ Արծ-

րունին է։ Բացառված չէ, որ Գագիկը անկատար տեսնելով կամ չհավանելով Թովմայի գործը, հրամայած լինի ուրիշի՝ գրել նոր մատյան։

Գեղարվեստական մտածողությունը Անանուն Արծրունու հատվածի մեջ՝ Թովմայի համեմատությամբ, ավելի մեծ տեղ է գրավում։ Անանուն Արծրունին գրեթե ամբողջովին գրում ու մտածում է պատկերներով։ Ճոխ է նրա լեզուն, բառապաշարը՝ հարուստ, պատկերները գունեղ են ու կենդանի։

Քնարական շեշտով ու գեղեցկի զգացողությամբ է պատկերված Արծրունյաց «արփիագեղ տիկինն» իր վշտի պահին։ Ի դեմս Սուփիր Անանուն Արծրունին ստեղծել է հարուստ բնավորությամբ օժտված հայ կնոջ կերպար։ Սիրելի ամուսնու անակնկալ սպանության լուրը սկզբում անհավանական է թվում Արծրունյաց տիկնոջը. չէ որ ժամանակները խաղաղ են, թշնամի չի հարձակվել երկրի վրա, ամուսինն էլ փորձված, քաջ տղամարդ է։ Ո՞վ պիտի հանդգներ սուր բարձրացնել նրա վրա։ Հուզիչ է տիկնոջ խոսքը, նրան համակած տարակուսանքը՝ անկեղծ ու ազդեցիկ. «Ի՞նչ եք ասում դուք, ո՞վ մարդիկ, և ինչպես եք հանդգնում այդպիսի բաներ ասել. ոչ մի տեղ թշնամիներ չկան, ոչ մի տեղից պատերազմ չի սպառնում։ Ո՞վ համարձակվեց այդ բանն անել, ո՞վ կարող էր իմ ոսկեփետուր, նախահարձակ, քաջազգի վարուժանին հավահար անել, կամ ծուղակը գցել, փոխանակ նրանից պատառ-պատառ մեռնելու. ո՞վ էր ձեռնհաս բարձրաթռիչ արծվին քաջահնչող և ահարկու ձայնով ցած սուզելու. ո՞վ էր, որ անհաղթ վիշապին սանձելու համար մոտենար նրան, և ապրեր ինքը» (266—267)։

Սիրող կնոջ դժբախտությունը մեծ է, Դերենիկից հետո Սուփին որոշում է անմաս մնալ անգամ աշխարհի լույսից, մինչև որ որդիներից մեկը մեծանալով՝ լուծի հոր վրեժը։

Անանունի շարադրանքի ամենագեղեցիկ մասերից են Գագիկ Արծրունու նախաձեռնած ճարտարապետական կառույցների նկարագրությունները, որոնք հայ ճարտարապետական արվեստի պատմության համար անփոխարինելի սկզբնաղբյուր են։ Այս նկարագրություններով Անանուն Արծրունին հանդես է գալիս իբրև մի իսկական գեղագետ, որ ճոխ լեզվով, կենսասեր զգացողությամբ բացահայտում, արժեքավորում է բնության ու մարդկային ստեղծագործ հանճարի ներդաշնակ գեղեցկությունները։

Պատկերավոր են ներկայացված Աղթամարի կղզում կառուցված ճարտարապետական շինությունները՝ արքայական պալատն

ու նրա շրջապատը, Աղթամարի ս. Խաչ եկեղեցին և այլն։ Ի դեպ, այս հոյակապ եկեղեցին, որ Անանուն Արծրունու վկայությամբ «զարմանագործ արուեստիւ» նախագծել է Մանուել նշանավոր ճարտարապետը, այսօր էլ դեռ կանգուն է։ Լուսանկարները հաստատում են, որ Անանունը եկեղեցին նկարագրել է ամենայն մանրամասնությամբ և ճշդրիտ։

Անանունի գրվածքի վերջին ժԱ գլուխը նվիրված է Գագիկ Արծրունու կերպարի բնութագրությանը. «Լուսազարդ պատկերով և փառավոր հասակով, որ չուներ ոք ողջ բանական արարածների մեջ, հարթ և ուղիղ, գեղեցիկ ու պայծառ երեսով։ Նրա գլխի թխակերպ մազերը գանգուրագեղ խոպոպներով սպիտակափառ ճակատի, խուռնախիտ թանձրությամբ սև ու կամարաձև հոնքերի կցվածքի վրա թեք խմբված, իսկ բիբն ու թարթիչները ակնապտղով հանդերձ հովտի մեջ ծաղկած շուշանի նման փայլատակում էին հրաշագեղ տեսքով։ Բեղերը երկարավուն և վայելուչ, ականջները՝ բարի լուրերին՝ դյուրահավան... նրա շրթունքները նման էին կարմիր լարերի, ատամնաշարը խիտ ու սպիտակ։ Նրա մորուքի տեգերը մանուշակի նման ծաղկել էին գունագեղ այտերի վրա՝ հրեշտակի տեսք տալով նրան» [«Պատկեր լուսազարդ և հասակ փառաց անհամեմատ ի մէջ ամենայն մսեղաց բանական ազգի. հարթ և ուղիղ, վայելուչ և պայծառ երեսօք. հեր գլխոյ նորա թխակերպ, գանգուրագեղ գիսաւորութեամբ ուղեբեկ ջոկացեալ ի վերայ սպետափառ ճակատուն յոյժ խուռնախիտ թանձրութեամբ մրազարդ կամարաձև կցուացք յունիցն, և բիբք և արտևանունք հանդերձ պտղովք վկայեալք, իբրև զշուշան ի հովիտս ծաղկեալ ծաւալին հրաշազարդ յօրինմամբ։ Ունչք երկայնագոյնք և վայելչաւորք, լսելիք դիւրալուրք և դիւրահաւանք ի բարիս և պայծառք լուսահրաշ նմանեալ գունով։ Շրթունք նորա իբրև զյար կարմիր, ատամունք նորա հուպ առ միմեանս, զտեալք յաղտոյ։ Տէգք մորուաց նորա զօրէն մանուշակի ծաղկեալք ի վերայ գունագեղ այտից՝ ի կերպս զուարթնոց տեսողացն զնա ցուցանէր»] (303)։

Անկախ հեղինակի միտումնավոր ու չափազանցված մոտեցումից (Յայտարարութիւն կերպագրութեան և անձին և փառաց մեծի արքային Հայոց Գագկայ), այս բնութագրությունը մնում է իբրև միջնադարի հայ գեղարվեստական արձակի հազվագյուտ էջերից մեկը։ Բանն այն է, որ մեր հին մատենագիրներից և ոչ մեկը չի թողել իր ժամանակի որևէ անձնավորության արտաքինի այնպիսի մանրամասն ու պատկերավոր նկարագրություն, ինչպես

տեսնում ենք Գագիկ Արծրունուն՝ Անանունի կերպագրության մեջ։

«Պատմութիւն տանն Արծրունեաց» մատյանը բովանդակում է ուշագրավ տեղեկություններ ոչ միայն Արծրունյաց տոհմի, այլև IX—X դդ. ընթացքում արաբական բռնապետության դեմ հայ ժողովրդի մղած ազատագրական պայքարի, Հայաստանում տեղի ունեցած պատմա-քաղաքական անցուդարձերի, նախարարական տների փոխհարաբերությունների, ճարտարապետական կառույցների վերաբերյալ։

Արծրունյաց պատմությունը 1303 թ. Աղթամարի եկեղեցում Դանիել գրչի ընդօրինակած ձեռագրից առաջին անգամ տպագրվել է Կոստանդնուպոլսում, 1852 թվականին։ Հետագա երկու հրատարակությունները սրա արտատպություններն են։

«Պատմութիւն տանն Արծրունեաց ի Թովմա վարդապետէ Արծրունւոյ», Կ. Պոլիս, 1852։

«Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց», ՍՊբ, 1887։

«Histoire des Ardzrouni, par le Vartabied Thoma Ardzrouni», trad. par M. Brosset, «Gollection Langlois», t. I, SPb, 1874.

Ջարբհանալյան Գ., Պատմություն հայկական հին դպրության (Դ—ԺԴ դար), Վենետիկ, 1897։

Նորայր, Թովմա Արծրունի և Անանուն Արծրունի երկու այլևայլ պատմագիրք են, «Բազմավեպ», 1905։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։

Վ. ՆԵՐՍԻՍՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ՄԱՆՈՒԵԼ, ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏ

Տասներորդ դարի առաջին կեսին Վասպուրականում ստեղծված գեղարվեստական դպրոցի ամենաաչքի ընկնող ներկայացուցիչը Մանուել ճարտարապետն է։ Նրա կենսագրությունը մեզ հայտնի չէ։ Մանուելը հեղինակն է Աղթամարի հոյակերտ տաճարի և այլ կոթողների, որոնք բացառիկ արժեք ունեն հայ ճարտարապետության պատմության մեջ։

Աղթամարի տաճարը մի նոր էջ բացեց հայ ճարտարապետության ու քանդակագործության մեջ, թեև այն, ինչ հասել է մեզ, ժամանակին այստեղ վեր խոյացող կառույցների մի բեկորն է միայն, անխոս վկան այն ընդարձակ համակառույցի, որն այնպես վառ և պատկերավոր նկարագրում է ականատես պատմիչ Անանուն Արծրունին։

Անկրկնելի այդ կոթողը բարձրանում է Վանա լճի Համանուն կղզու արևմտյան եզրին, մի կղզի, որն այժմ թեև լքված ու անմարդաբնակ, սակայն ունեցել է իր պատմության փայլուն էջերը, երբ IX—X դարերում այստեղ էր գտնվում Վասպուրականի Արծրունյաց թագավորության մայրաքաղաքը, և, շրջապատված բարձրաբերձ պարիսպներով, վեր էին խոյանում թագավորական պալատներն ու տաճարները, զինանոցներն ու խնջույքի նկարազարդ դահլիճները։

Աղթամարի, որպես արվեստի ամբողջական մի գործի ստեղծման նախադրյալները ճիշտ հասկանալու համար անհրաժեշտ է նկատի ունենալ քաղաքական այն իրադրությունը, որ ստեղծվել էր IX—X դարերի սահմաններում։ Հզորությամբ համարյա թե չզիջելով Շիրակի Բագրատունիներին, Արծրունյաց իշխանները ոչ մի միջոցի առջև կանգ չառան Վասպուրականը Բագրատունյաց թագավորությունից անջատելու և իրենց ինքնուրույն թագավորու-

թյունը ստեղծելու համար։ Նրանք նույնիսկ արաբների հետ համագործակցեցին և նրանցից թագ ստանալու գնով պայքարի ելան Սմբատ երկրորդ Բագրատունու դեմ։ Պաշտպանական նկատառումներից ելնելով Գագիկ Արծրունին որոշում է Վասպուրականի թագավորության մայրաքաղաքը հիմնադրել Աղթամար կղզում։ Տեղական և շրջապատի ավատական իշխանություններում նորաստեղծ թագավորության հեղինակությունն ու վարկը բարձրացնելու, նրան փայլ ու շուք տալու նպատակով Գագիկ թագավորը այնտեղ կառուցում է հոյակերտ պալատական համակառույց, հրաշակերտ տաճար, նավահանգիստ, հասարակական շենքեր, փողոցներ և այլն։

Այնտեղ իրենց ապարանքներն են կառուցում նաև երկրի մյուս իշխանները։ Սակայն ժամանակն ու բարբարոս ձեռքերը կործանել, անհետացրել են այդ հոյակերտ շենքերն ու պալատները, և Գագիկ թագավորի նշանավոր պալատի տեղն անգամ հայտնի չէ այժմ, պալատ, որն այնպիսի հիացմունքով նկարագրում է Թովմա Արծրունու Պատմության շարունակողը։

Նա մանրամասն նկարագրում է տաճարը, սակայն այլևս ոչ մի խոսք չենք գտնում հանճարեղ ճարտարապետի և քանդակագործի մասին։ Հայ պատմիչներն առհասարակ խիստ զուսպ են ճարտարապետական հուշարձանները հիշատակելիս, և Արծրունի պատմիչը մի երջանիկ բացառություն է, որովհետև երբ մեզ չի հասել և ոչ մի պալատական կառուցվածք, ականատեսի նկարագրությունը ստանում է առանձնահատուկ նշանակություն։

Ինքնին հասկանալի է, որ այդ տաճարը չէր կարող մեծ վարպետի միակ գործը լինել։ Վասպուրականում շինարարությունը հիմնականում ընթանում էր Արծրունյաց իշխանական տան հովանավորությամբ, և բազմաթիվ տեղեկություններ են պահպանվել տարբեր քաղաքներում կառուցված պալատների ու տաճարների մասին։ Մանուելն էլ իսկապես ղեկավարել և իրականացրել է Արծրունյաց տան առավել նշանակալից շենքերի շինարարությունը։ Այդ է հաստատում Ոստանի և Աղթամարի պալատական կոմպլեքսների համադրությունը։ Ոստանի մասին Արծրունի պատմիչը գրում է, թե «ամրոցի գագաթը ծովահայաց է և շատ վայելուչ, երբ հողմերից հուզված ալեկոծվում է ծովը, նրա ծաղկաձև ալիքները հաճելի և վայելուչ են դառնում, իսկ երբ օդը մաքուր է լինում, գրավում է բոլորի աչքերը՝ իր ծավալումը տեսնելու համար։ Որի պատճառով և արքան ձեռնարկում է նրա մեջ կառուցել տաճարներ,

սենյակներ ու փողոցներ հրաշալի, պատկերավոր և տեսակ-տեսակ հորինվածքով, որը նկարագրել չեմ կարող։ Պարսպում է նաև ծովակողմը մեծ քարերով, հիմքերը դնելով անհնարին խորության մեջ, իսկ պարսպի վերևում, ծովի առջև շինում է մի ճեմադահլիճ, զարդարված ոսկեզարդ և պես-պես ներկերով, արեգակնահրաշ, ուրախության համար, իսկ դռները կազմում է կամարաձև, օդաբեր, զովացնող, միաժամանակ նաև շողարձակ լուսանցույցներ, որոնք արեգակի ծագման ու մայրամուտի պահերին փայլատակելով ծովի վրա, տաճարի պատի մեջ են գցում իրենց շողերը»[1]։

Արծրունիների շինարարական աշխատանքների պսակը դարձավ Աղթամարը՝ Գագիկ արքայի նորաստեղծ մայրաքաղաքը, որն իր ճոխությամբ պետք է արժանի լիներ քաղաքամայր կոչվելու։ Այդ է պատճառը, որ Գագիկ արքան ոչինչ չէր խնայում իր ամրոց-քաղաքի շինարարության համար։ Միակ հուշարձանը, որ հասել է մեզ՝ Աղթամարի տաճարը, բավական է պատկերացնելու, թե ինչպիսի ճոխություն է ունեցել քաղաքն ընդհանրապես, և որ Արծրունի պատմիչի նկարագրությունները բնավ էլ չափազանցություններ չեն։

Պատմիչը որոշակիորեն չի նշում, թե ով է կառուցել Աղթամարի պալատը։ Մանուելին նա հիշատակում է միայն տաճարի շինարարության կապակցությամբ, սակայն նրա հաղորդման ուշադիր քննությունը կասկած չի թողնում, որ պալատը ևս կառուցել է ոչ այլ ոք, քան նույն Մանուելը։

Այսպես, նկարագրելով պալատի շինարարությունը, պատմիչը գրում է, որ արքունիք հրավիրված վարպետներից մեկին էլ («...Ումեմն ի նոցանէ ճարտարապետի առն իմաստնոյ և հանճարեղի») Գագիկ արքան հանձնարարում է տաճարի կառուցումը։ Պատմության հաջորդ գլխում արդեն, որը նվիրված է պալատական եկեղեցու կառուցմանը, նա նշում է ճարտարապետին. «...ճարտարապետ արուեստին էր Մանուէլն, զոր ի վեր անդր ցուցաք, այր լի իմաստութեամբ և զօրաւոր ի գործս իւր՝ հրաշակերտէ զեկեղեցին զարմանագործ արուեստին» (297)։ Հազիվ թե կարելի լինի կասկածել, որ «ի վեր անդր ցուցաք» արտահայտությունը վերաբերում է հենց այն ճարտարապետին, որին Գագիկ արքան հանձնարարել էր պալատի շինարարությունը։

[1] *«Թովմայի վարդապետի Արծրունւոյ Պատմութիւն տանն Արծրունեաց», ՍՊբ, 1887, էջ 291—293։*

Դժբախտաբար մեզ չի հասել այդ պալատը, ինչպես չի հասել նաև այն մեծ պարիսպը՝ «հրաշակերտ, ահեղակերտ, զարդարված բարձրաբերձ լայնանիստ բուրգերով և վերամբարձ աշտարակներով, որն ուներ հինգ ձիարշավաչափ երկարություն և իր հաստահեղույս աշտարակների» ներսում՝ «զբոսանքի խորանաման գահույքներ»։ Լճի ծփացող ալիքները դարերի ընթացքում խորտակել են արհեստական նավահանգստի հաստահեղույս ամբարտակները, որոնք ժամանակին երկու թևերի նման պարփակել էին մի զգալի տարածություն, ապաստան ստեղծել այնտեղ հավաքված նավերի համար։

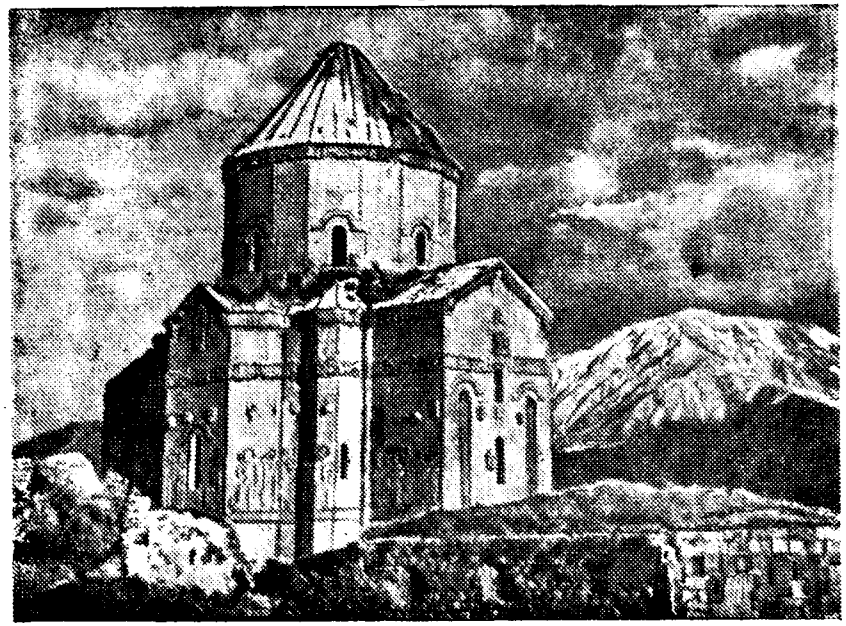
Վառ ու պատկերավոր են նկարագրված պալատի դահլիճը, նրա պատերը զարդարող գունագեղ որմնանկարները։ Պալատը շրջապատված է եղել համեմատաբար փոքր, սակայն դարձյալ գրմբեթածածկ բաժանմունքներով, որոնք ուներին «կամարակից խորաններ, գեղապաճույճ անկյուններ, լուսաճաճանչ, ոսկեզարդ և երկնահարկ գմբեթներ», որոնց վրա բարձրում երևում է ճոխությամբ բազմած արքան, իր շուրջն ունենալով լուսատեսակ պատանիներ, նրանց հետ գուսանների խմբեր, նաղելի աղջկանց խաղ, դրանց այն կողմը՝ սուսերամարտիկների խումբ և ըմբշամարտիկների մենամարտ, այնուհետև առյուծների և այլ գազանների խմբեր, պես-պես պաճուճանքով զարդարված թռչունների երամներ և այլն։

Պալատի փայտե դռները ևս ծածկված էին զարդաքանդակներով։ Նրանք երկփեղկ էին և փակ վիճակում կազմում էին մի ամբողջական պատկեր։

* * *

Աղթամարի ճարտարապետական համալիրի վարդն էր 915—921 թթ. կառուցված պալատական եկեղեցին, որն իր հատակագծային հորինվածքով մոտենում է Հռիփսիմեի տիպի տաճարներին, թեև այնտեղ էական փոփոխությունների են ենթարկվել անկյունային մասերը, իսկ արտաքին ծավալները խիստ մասնատված են։ Այս հանգամանքն անշուշտ անմիջական կապ ունի քանդակագործական այն հոյակերտ համակարգի հետ, որը երեք գոտիներով շրջանցում է կառուցվածքը, արտակարգ հմայք և շքեղություն հաղորդելով տաճարին։ Տեղավորված տաճարի տարբեր նիստերի վրա, այս բարձրաքանդակները արևի շարժման հետ, օրվա տարբեր ժամերին տարբեր ձևով էին լուսավորվում և երբ նրանց մի մասը

ստվերի մեջ էր արդեն, իսկ մյուսը հազիվ լուսավորված թեք ճառագայթներով, ապա մի այլ խումբ, տեղավորված այն նիստերի վրա, որոնք անմիջականորեն լուսավորվում էին արևի ճառագայթներով, արտակարգ տպավորություն էր գործում։ Սակայն երկար չէր տևում այդ, փոխվում էր արևի դիրքը, շեղվում էին ճառագայթները, նույն այդ լուսավորված քանդակները ստվերի մեջ էին անցնում, և արևի ճառագայթները կարծես նորերն էին հայտնաբերում, մի նոր խումբ էր կարծես բոցավառվում։ Եվ այսպես շարունակ, առավոտից մինչև երեկո տաճարի ճակատներն ու դրանք պարուրող քանդակները կարծես անընդհատ շարժման մեջ էին, կենդանի և խոսուն, արտահայտիչ և անկրկնելի։



Աղթամար. տաճարի ընդհանուր տեսքը հարավ-արևելքից

Համանման չեն մշակված տաճարը բոլորող քանդակազարդ գոտիները։ Առաջին, հիմնական գոտին մոտ երկու մետր բարձրություն ունեցող հարթաքանդակների մի շարք է, որը սկսվելով արևմտյան ճակատից, շրջանցում է ամբողջ հուշարձանը։ Հաջորդը հնավանդ, կենդանակերպ խորհրդանշանների գոտին է, որտեղ շատ

պատկերաքանդակներ ուժեղ ելուստ ունեն և մոտենում են կլոր քանդակին։

Ավելի վեր տեղավորված է որթագալարային գոտին, որտեղ խաղողի գալարների շարժուն ձևերի մեջ պատկերված են ժողովրդական կյանքի ամենատարբեր տեսարաններ, սկսած այգու մշակումից մինչև գինի պատրաստելն ու բերքի պահպանումը։

Ճակատոնապատերի և խաչաթևերի քիվերի վրա եղած գոտին անհամեմատ ավելի բարդ հորինվածք ունի։ Այստեղ տեսնում ենք նույն Վասպուրականի իշխանական տների ավագանու երկու տասնյակից ավելի ներկայացուցիչների դիմաքանդակները, նրանց տոհմանշանները և զինանշանները և իշխանական կենցաղն արտահայտող որսի տեսարաններ։ Այս վերջին թեման կրկնվում է նաև տաճարի թմբուկի քիվի վրա։

Տաճարը բոլորող գոտիներից առավել արտահայտիչն է առաջին, հիմնական գոտին։ Նրա պատկերագրական համակարգի նպատակն է հիմնականում Հին կտակարանի կերպարների այլաբանական պատկերման միջոցով փառաբանել Արծրունյաց տոհմը։

Առանձնակի տեղ է տրված Գագիկ արքային։ Նա պատկերված է և՛ արևմտյան ճակատում, և՛ արևելյան ճակատում, վերջինում արդեն խնջույքի տեսարանում։ Արևմտյան ճակատն ամբողջությամբ գրավում է Գագիկ արքայի կտիտորական կոմպոզիցիան, որտեղ ձախ կողմում պատկերված է ինքը՝ Գագիկ արքան, իր իսկ կառուցած տաճարի մոդելը մեկնում է աջ կողմում նույնպես ամբողջ հասակով կանգնած Քրիստոսին։

Տաճարի պատկերագրական համակարգում առանձնակի տեղ են գրավում Արծրունյաց տան անդամները։ Այստեղ, հարավային ճակատի առավել աչքի ընկնող տեղերից մեկում տեսնում ենք Համազասպ և Սահակ Արծրունիներին՝ զոհված դեռևս VIII դարում, արաբների դեմ մղած պայքարի ժամանակ, և այլն։

Եթե վաղ միջնադարյան քանդակագործության մեջ հիմնականը քրիստոնեության փառաբանումն էր, քրիստոնեական դոգմաների հաստատումն ու տարածումը, և աշխարհիկ կյանքը համեմատաբար թույլ էր դրսևորվում, ապա միանգամայն այլ պատկեր ենք տեսնում X—XIII դարերում։ Այժմ արդեն աշխարհիկ կյանքն ու աշխարհիկ մտածողությունն էին առաջատարը, և այդ հանգամանքը իր շատ որոշակի արտահայտությունն է գտնում մշակույթի և արվեստի բոլոր բնագավառներում։

Այստեղից էլ սլացքով, կրքով ու պայքարով տոգորված այն

պատկերները, որ տեսնում ենք Աղթամարում, որտեղ այնքան ուշագրավ ձևերով միահյուսվել են հինը, ավանդականը և նորը։ Հնից են գալիս կտակարանային տեսարանները, Քրիստոսն ու աստվածամայրը, պահպանիչ խորհրդանշանները, սակայն նոր են պայքարի թեմաները, և նույնիսկ հին պատկերագրական սյուժեները (Դանիել, Սամսոն, Դավիթ և Գողիաթ) օգտագործվել են նորի դրսևորման համար։ Եվ եթե առաջին հիմնական գոտին խորհրդանշում էր Արծրունիների մեծ հավատն ու մեծ պայքարը, ապա նրանից վեր տեղավորված որթագալարի գոտին՝ ժողովրդի աշխատանքի և ուրախության բազմաթիվ տեսարաններով, խորհրդանշում էր արդեն մեծ պայքարի հաղթանակը։ Սակայն այստեղ էլ չեն մոռացված Արծրունյաց իշխանները և մեզ հետաքրքրող գոտին, որը սկսվում է արևմտյան ճակատից և երկու թևերով գոտկում ամբողջ հուշարձանը, արևելյան ճակատում պսակվում է Գագիկի և նրա որդիների խնջույքի տեսարանով, խորհրդանշական մի պատկեր, որը պետք է շեշտեր ժողովրդի և նրա իշխանների միասնության գաղափարը։

Ջերմ հույզերով են հագեցված որթագալարի մեջ տեղ գտած պատկերները։ Այստեղ տեսնում ենք և՛ այգեբացը, և՛ խաղողի մշակումը, և՛ բերքահավաքը, և՛ դեռատի կնոջ՝ այգին ճաշ տանելը և այլն, և այլն։

Մանուելը իսկական բանաստեղծ է, որը կերտում է քարի վրա, խոսում քարի լեզվով։ Համակարգում կարծես միահյուսվել են տարբեր ավանդություններ, տարբեր զրույցներ։ Մի տեղ դա իշխանական կյանքի գովերգն է, մի այլ տեղ գեղչկական կյանքի քնարական պատկերումը։

Որթագալարի այս գոտում Մանուելը պատկերեց աշխարհիկ կյանքը իր բոլոր կողմերով։ Այն առաջին քանդակաշարն էր, որտեղ մի կողմ են թողնված վաղ քրիստոնեական էլեգիական պատկերագրական հորինվածքները, և ստեղծվել է մի համակարգ, որը լիարժեք կերպով դրսևորում է իրական կյանքը և աշխատավոր գյուղացուն։ Այնքան կարևոր տեղաշարժ էր այս, որ անշուշտ չէր կարող լինել մի, թեկուզ և հանճարեղ քանդակագործի ստեղծագործական երևակայության արգասիք։ Այն հետևանք էր հասարակական կյանքի և մշակույթի բոլոր բնագավառներն ընդգրկած մեծ խմորումների, աշխարհիկ կյանքի ներթափանցման այնպիսի բնագավառները, որոնք մինչ այդ, թվում է, անմատչելի էին առօրյա թեմաների համար։ Այս տեսակետից Մանուելի գործը իր արձա-

գանքն է գտնում Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության մեջ, և տաճարի որմերին պատկերված իրական կյանքի տեսարաններին լիովին համահնչուն են Նարեկացու քնարական տողերը՝ նվիրված մարդուն և նրան շրջապատող բնությանը։

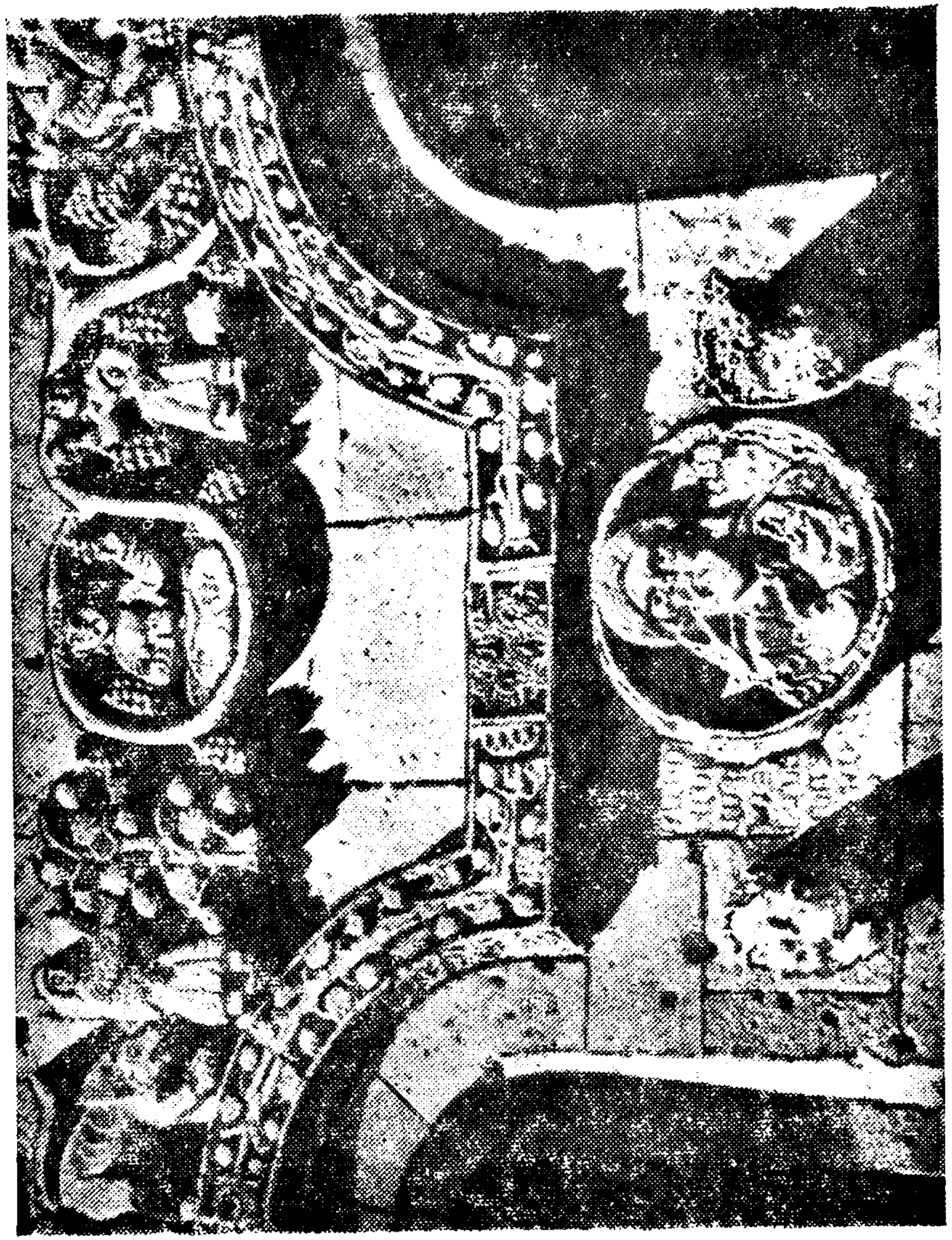
Մյուս կողմից՝ որթագալարի այս գոտին թեմատիկայով և կատարման ձևերով սերտորեն առնչվում է ժողովրդական արվեստի հետ, պատկերված ձևերը լիովին համահնչուն են ժողովրդի դարավոր պատկերացումներին։ Սա ևս, անշուշտ, պատահական և անսպասելի չէր։ Այս առումով էլ հետաքրքրական է առաջին և որթագալարի գոտիների միջև տեղավորված գոտին, որը ներկայացնում է կենդանիների (հիմնականում նրանց գլուխների) խիստ ցցուն քանդակաշար։ Այդ բարձրաքանդակները թեև գտնվում են միմյանցից զգալի հեռավորության վրա, սակայն աչքի ընկնելով իրենց յուրահատուկ ձևերով, ստեղծում են մի որոշակի գոտու պատրանք, որը շրջանցում է տաճարն ամբողջությամբ և ներկայացված է նրա բոլոր ճակատներում։

Ուսումնասիրությունը ցույց է տալիս, որ մենք գործ ունենք հայկական քանդակագործության պատմության մեջ իրենց այնքան յուրահատուկ տեղն ունեցող պահպանիչ խորհրդանշանների հետ, որոնք սերտորեն առնչվում են հնագարյան հավատալիքների և պատկերացումների հետ, և որոնք չկարողացավ ոչնչացնել քրիստոնեությունը ամբողջ միջնադարի ընթացքում։ Ավելին, ինքը՝ քրիստոնեությունը սրբագործեց նրանց մի մասը և տեղ տվեց իր տաճարների պատերի վրա։

Պահպանիչ խորհրդանշանները առավել ցայտուն են դրսևորվում տաճարը շրջանցող գոտու քանդակաշարում, որտեղ ամեհի առյուծները, հովազներն ու արջերը, քարայծերն ու եղջերուները շրջապատելով տաճարը, կարծես պահպանում են նրան ամեն մի չար ուժից, ամեն մի թշնամուց։

Այս գոտին իր ձևերով եզակի երևույթ է հայ քանդակագործության պատմության մեջ, և թեպետ խիստ վնասված է ու հողմահարված, կերպարները չեն կորցրել իրենց արտահայտչականությունը։

Տաճարի պատերը շրջանցող հովազների, առյուծների, արջերի, արծիվների և այլ կենդանիների բարձրաքանդակները ակնառու կերպով պետք է ցույց տային, թե ինչ հզոր ուժեր էին կանգնած Արծրունյաց իշխանական տան թիկունքում։ Գաղափարանշանների այս գոտին օրգանական միասնության մեջ է տաճարի ամբողջ



Աղթամար. արևելյան ճակատի հատված

քանդակագործական համակարգի հետ, և որպես այդպիսին որոշակի տեղ ունի կառուցվածքի ընդհանուր գեղարվեստական մշակման մեջ։

Հնավանդ ձևերի հետ է կապվում նաև տաճարը բոլորող զարդագոտիների համակարգը, ընդ որում ակնհայտ է Զվարթնոցում մշակված ձևերի ազդեցությունը։

Տաճարն աչքի է ընկնում հարուստ որմնանկարներով։ Ցածրադիր մասերում որմնանկարները երեք գոտիներով բոլորում են տաճարի պատերը։ Ոճական տեսակետից դրանք մի կողմից առնչվում են վաղ միջնադարյան հայկական որմնանկարչության հետ, կապվում Արուճի, Լմբատի որմնանկարներին, մյուս կողմից՝ ընդհանրություններ ցուցաբերում IX—X դարերի արվեստի բոլոր ճյուղերն ընդգրկած ոճական նոր ուղղության հետ։ Մեզ հայտնի չէ, թե ով է որմնանկարների հեղինակը, սակայն ակնհայտ է ոճական որոշակի առնչություն տաճարի պատկերաքանդակների և որմնանկարների միջև։

Ճոխ մշակում է ունեցել թագավորական վերնահարկը, որի պատերը նույնպես ծածկված են որմնանկարներով, իսկ առաջնային մասը անջատող պատը՝ կենդանակերպ բարձրաքանդակներով։

Հազարամյա տաճարը մեզ է հասել համարյա թե առանց էական վերափոխումների։ XIV դարում վերակառուցվել են արևելյան ավանդատների ծածկերը և գմբեթի վեղարը։

XIII դ. վերջին տաճարի հյուսիս-արևելյան կողմում կառուցվում է մի փոքրիկ մատուռ, իսկ XVIII դարում արևմտյան կողմում ավելացվել է մի մեծ, ցածրանիստ գավիթ։ XIX դ. սկզբում քանդվել են թագավորական վերնահարկը տանող աստիճանները և հարավային մուտքի առջև ավելացվել մի բարձր զանգակատուն։

Աղթամարի տաճարն ամբողջությամբ վերցրած, և հատկապես նրա հոյակերտ պատկերաքանդակները, առանձնակի երևույթ մնաց միջնադարյան հայ արվեստի և ճարտարապետության մեջ։

Աղթամարի պատկերաքանդակները որոշակի ազդեցություն են ունեցել հայկական քանդակագործության հետագա զարգացման վրա (Բղենո Նորավանք, Սանահին և այլն), ընդ որում, ակնհայտ է այստեղ մշակված ձևերի նշանակությունը Վասպուրականի XIII—XIV դարերում ձևավորված մանրանկարչական դպրոցի կազմավորման գործում։

Լալայան Ե., *Վասպուրականի նշանավոր վանքերը. Աղթամարի Սուրբ խաչ վանքը, «Ազգագրական հանդես», 1910, № 2, 1911, № 1։*

Լեոնյան Գ., *Արձանագործությունը և քանդակը պատմական Հայաստանում, «Տեղեկագիր ՀՍԽՀ պատմության և գրականության ինստիտուտի», գիրք II, 1937։*

Մնացականյան Ս., *Պահպանիչ խորհրդանշանները հայ քանդակագործության մեջ, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1970, № 3։*

Токарский Н., Архитектура Армении IV—XIV вв., Ереван, 1961.

Bachmann W., Kirchen und Moscheen in Armenien und Kurdistan, Leipzig, 1913.

Strzygowski J., Die Baukunst der Armenier und Europa, Bd. I—II, Wien, 1918.

Der-Nersessian S., Aght'amar, Church of the Holy Cross, Cambridge, Mass, 1965.

Ipširoglu M. S., Die Kirche von Achtamar, Berlin—Mainz, 1963.

ՍՍ. ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ
(ճարտարապետության դոկտոր)

ԳՐԻԳՈՐ ՆԱՐԵԿԱՑԻ

Մ իջնադարյան հայ գրականության մեջ նոր դարագլուխը բացվում է մեծ բանաստեղծ Գրիգոր Նարեկացու (951—1003) ստեղծագործությամբ։

Գրիգոր Նարեկացին ծնվել է Վանա լճի հարավային ափերին գտնվող գյուղերից մեկում։ Նրա կյանքը փոքր հասակից կապված է Ռշտունյաց աշխարհի Նարեկ գյուղի վանքի հետ, որից և՝ Նարեկացի կոչումը։ Հոգևոր պետերին այնքան անհանգստություն պատճառած վանքի վանահայրն էր իր մոր հորեղբայրը, ժամանակի հայտնի գիտնական ու փիլիսոփա Անանիա Նարեկացին։

Հնագույն ձեռագիր կենսագրականներում և բանաստեղծի գործերում եղած ինքնակենսագրական բնույթի հիշատակություններում նրա կյանքի մասին պահպանվել են թեպետ ոչ շատ, բայց միանգամայն հավաստի տեղեկություններ։ Նրա ուսումնառությունը անցել է վանքի՝ X դարում շատ հռչակված դպրոցում։ Յուրացնելով դպրոցի մատենադարանում գտնվող թարգմանական թե ինքնուրույն մեծ թվով կրոնա-փիլիսոփայական ձեռագիր գրականությունը, Նարեկացին ինքը հետագայում դառնում է դարի առաջավոր ուսման այդ կենտրոնի սյուներից մեկը։

Նարեկացու վանական կյանքը թեպետ հարուստ չէ բազմազան դեպքերով, բայց չի էլ անցել խաղաղ ու հանդարտ՝ առանց բուռն ալեկոծումների։ Նարեկացու ժամանակ, երբ գնալով ուժեղանում էր աշխատավորության պայքարը ֆեոդալականության ու եկեղեցու դեմ, երբ եկեղեցին էլ իր հերթին դաժանորեն հաշիվ էր տեսնում իր հակառակորդների հետ, շատերն էին կասկածվում և մեղադրվում թոնդրակեցիության մեջ ու ենթարկվում հալածանքների։ Անանիա Նարեկացին և Գրիգոր Նարեկացին ևս զերծ չեն մնում նման կասկածներից։ Մասնավորապես հին կենսագրականներում

Նարեկացու մասին զգուշավոր ասվում է, որ նա քննադատաբար էր վերաբերվում հոգևորականությանը, դրա համար բիրտ ու տգետ մարդիկ լուր են տարածում, թե աղանդավոր է, ուստի մի վայր են հավաքվում եպիսկոպոսներ ու իշխաններ, ազատներ ու տանուտերեր, որպեսզի Նարեկացուն հրապարակով հանդիմանեն և ապա պատուհասեն՝ աքսորելով նրան որպես հերձվածող։

Մեզ ստույգ հայտնի չէ, թե ինչպես է Նարեկացուն հաջողվել ազատվել իրեն դատելու համար կազմված ատյանից, կամ եթե ներկայացել է, ինչպես է արդարացել— այդ դեպքի շուրջ պահպանվել են միայն մի շարք ժողովրդական վիպական երգեր ու լեգենդներ, որոնց մեջ սրբացված է իրենց տրամադրությունների արտահայտիչ բանաստեղծը և նրա փրկությունը կապված է Իբր նրա գործած հրաշքների հետ։

X դ. առաջին տասնամյակներում Բագրատունի Աշոտ Ողորմածի (Ողկաբի) թագավորության փոթորկալից տարիներից հետո, երկիրը քաոսկոխում է իր անցյալի պատմության մեջ նախադեպը չունեցող հարյուրամյա խաղաղության մի շրջան։ Այդ տարիներին զարգանում է տնտեսական կյանքը, ծաղկում են բազմաթիվ ու բազմամարդ քաղաքներ, որոնք դառնում են արհեստավորական արդյունագործության և միջազգային առևտրի կենտրոններ։

Ժողովրդի ստեղծագործական հնարավորությունները իրենց ցայտուն դրսևորումն են ստանում մշակույթի տարբեր բնագավառներում։ Առանձնապես բուռն վերելք է ապրում հայ ճարտարապետությունը։ Ժամանակի պատմիչների գործերում արդեն մեծ տեղ են բռնում ճարտարապետական մոնումենտների ոգեշունչ ու հիացական նկարագրությունները։

Ժամանակաշրջանի համար բնորոշ է նաև աշխարհիկ պատմագրության, գիտությունների ու մյուս արվեստների զարգացումը։

Քաղաքների զարգացմանը զուգահեռ, ֆեոդալականության դեմ ուժեղ պայքար է ծավալվում գյուղում։ Այնքան էին սրվել դասակարգային հակասությունները, որ բանը հաճախ հասնում էր զինված ընդհարումների։ Գյուղացիների պայքարը ուղղված էր մանավանդ ֆեոդալ բարձրաստիճան հոգևորականության ու վանքերի դեմ, որոնք այն ժամանակ խոշոր հողատերեր էին դարձել։ Նրանք զանազան ճանապարհներով հափշտակում էին ամբողջ գյուղերի հողերը և բռնությամբ ու նզովքի երկյուղով քշում էին գյուղացիներին իրենց դարավոր բնակավայրերից։

Միջնադարի պայմաններում ֆեոդալիզմի դեմ ուղղված գյուղացիական-աշխատավորական հեղափոխական պայքարը սովորաբար երևան է գալիս կրոնական քողի տակ՝ միստիցիզմի և աղանդավորական շարժումների ձևով, որոնք նախորդում և գաղափարապես նախապատրաստում են զինված ապստամբությունը։ Այդ ժամանակաշրջանում հայ իրականության մեջ լայն տարածում է ստանում թոնդրակեցիների աղանդը, որը արմատական բնույթ ուներ։ Շարժման ղեկավարները ժխտում էին Քրիստոսին, եկեղեցին՝ նրա բոլոր խորհուրդներով։ XI դարի փիլիսոփա Գրիգոր Մագիստրոսը իր նամակներից մեկում ասում է, որ թոնդրակեցիները իրենց միացողներին «անաստվածություն էին քարոզում, ինչպես էպիկուրյանները»։ Այստեղից կարելի է ենթադրել, որ թոնդրակյան շարժման մեջ եղել են հավանաբար այնպիսի մտածողներ, որոնք ընդհանրապես ժխտել են արարիչ-աստծու գոյության գաղափարը։

Պատմական այսպիսի պայմաններում առաջանում են աշխարհիկ տրամադրություններ, որոնց արտահայտիչը հանդիսացավ Գրիգոր Նարեկացին։

Նարեկացուց մնացել են բավական թվով գրվածքներ։ Ինչ որ նրա երկերից հիշատակված են հնագույն կենսագրականներում, բոլորն էլ հասել են մեզ. դրանց թվում են «Մեկնութիւն Երգոց երգոյն Սողոմոնի», չորս ներբողներ (նվիրված ս. Խաչին, Աստվածածնին, Առաքյալներին և Հակոբ Մծբնա եպիսկոպոսին), Ապարանից խաչի պատմությունը, գանձեր, տաղեր (թվով 25-ից ավելի), «Մատեան ողբերգութեան» պոեմը, թղթեր ու այլ գործեր։ Նրա երկերից լավագույնները տաղերն են և «Ողբերգության մատյան» քնարական մեծ պոեմը։

Տաղերի մեծ մասը իրենց գաղափարական բովանդակությամբ և արտահայտչական ձևերով կրոնական սխոլաստիկայի և դոգմատիզմի կաշկանդիչ շղթաները փշրող քնարերգության առաջին փայլուն նմուշներն են։

Տաղերը հանդիսանում են X դարում հասարակության մեջ առաջացած հումանիստական տրամադրությունների ավելի քան ցայտուն արտահայտությունը՝ իրական կյանքի ժխտման կրոնական ոգուն հակառակ մարդու մաքմնական գեղեցկության, ինչպես և զգացմունքների պատկերումը։ Ճիշտ է, տաղերում մարդու ներքին աշխարհի, նրա խոհերի ու ապրումների պատկերները դեռ

այնքան խորը չեն, բայց հետո «Ողբերգության մատյանում» այն հասնում է գերօրինակ ուժի և բարձրության։

Մարդու մարմնական գեղեցկության Նարեկացու իդեալը սովորաբար մարմնավորում է Տիրամայրը, սակայն դա շատ դեպքում տաղերի լոկ վերնագրային (որոնց հարազատությունը վիճելի է) նշումներից է երևում։ Բոլոր դեպքերում բանաստեղծության մեջ պատկերվում է կանացի գեղեցկությունն ընդհանրապես, կոնկրետացված տեղական կենցաղային վառ երանգներով.

Աչքն ծով ի ծով ծիծաղախիտ
Ծաւալանայր յառաւօտուն,
Երկու փայլակնանձև արեգական նման.
Շողն ի ժմին իջեալ յառաւօտէ լոյս։
Ցայտէն նունենի սարդիատունկ
Գեղաշիտակ ծայրից ծաղկանց,
Որոյ սիւնն ի սրտին նուսխայօրէն
Կարկաջայր սաթբերունի սէր...
Հիւսէր զելևեյան ընդ միմեանս,
Հանդարտիկ խաղայր, թիկնէթեկին ճեմէր...
Վարսիցն երամից զարդ՝ երամից զարդ,
Ոլորս են առեալ եռահիւսակն բոլորեալ այտիւք։
Ծոցն լուսափայլ, կարմիր վարդով լցեալ,
Ծղիքն ծիրանի մանուշակի հոյլք։

Կանացի գեղեցկության այս պատկերը ամեն տեսակետից տարբերվում է շարականներում հաճախ հանդիպող Աստվածամորը վերաբերող նկարագրից։ Նարեկացու մակդիրները և համեմատությունները առաջացնում են ոչ թե ինչ-որ վերացական, երկրային, անշոշափելի գեղեցկության զգացողություն, այլ՝ միանգամայն իրական, տեսանելի գեղեցկության տպավորություն։

Նարեկացու տաղերը արտացոլում են X դ. հասարակության մեջ առաջացած հումանիստական տրամադրությունները և մտածողությունը նաև մարդուն շրջապատող իրական աշխարհի, հրապույրների արժեքավորմամբ։ Գագիկ Արծրունու հանձնարարությամբ Մանվել Ճարտարապետի կերտած Ոստանի պալատի և Աղթամարի եկեղեցու ոգեշունչ նկարագրությունները և բուն իսկ այդ եկեղեցու զարդաքանդակները ցույց են տալիս, թե ինչպիսի մեծ չափերով ժամանակաշրջանի մարդիկ արդեն գիտակցում և ընկալում էին բնության արժեքն ու գեղեցկությունները։

«Հայտնության» տաղում բանաստեղծը ոգևորված ողջույն է

տալիս փարթամորեն աճած ծառերին ու ծաղիկներին, հորդ աղբյուրների ու վտակների կարկաչահոս ջրերին.

Ջուխտս ծառոց ծաղկանց՝
Բողբոջախիտ, խիտասաղարթ,
Գոյն գեղեցիկ պտղինաւէտ
Ակնահաճոյ համ քաղցրունակ,
Հոտ բուրազուարթ, փունջ խուռներամ
Ծայրից վարդից փթթինազարդ
Թերթ տարածեալ ոսկեճաճանչ,
Տերևախիտ կանաչացեալ...

Հումանիստական իդեան հրաշալի մարմնավորում է ստացել համապատասխան ձևի մեջ։ Նարեկացին ցուցաբերում է մի զարմանալի նրբանկատություն բացահայտելու և պատկերելու բնության ստեղծած գույների գեղագիտական հանդիպադրությունները, որոնց ամենանուրբ երանգներն անգամ չեն վրիպում նրա տեսողությունից։ Եթե նկարագրվում են «բողբոջախիտ», «խիտասաղարթ» ծառերը, ապա համատարած կանաչ գույնը ավելի է պայծառանում ակնահաճո քաղցրունակ պտուղների գույնի ընդմիջումով, իսկ եթե խոսքը ծաղիկների մասին է, ապա «տերևախիտ» կանաչության միջից դուրս է ցայտում փթթած վարդի «ոսկեճաճանչ» գույնը և բնության պոետիկական պատկերը կատարյալ է դառնում։

Սակայն բնության պաշտամունքի, գեղեցկությունների գովերգության ամենացայտուն արտահայտությունը Նարեկացու «Վարդավառի» տաղն է.

Գոհար վարդն վառ առեալ
ի վեհից վարսից արփենից։
Ի վեր ի վերայ վարսից
Սաւալէր ծաղիկ ծովային։
Ի համատարած ծովէն
Պըղպըջէր գոյնն այն ծաղկին,
Երփին երփնունակ ծաղկին
Շողշողէր պտուղն ի ճղին...
Շուշանն շողէր հովտին,
Շողշողէր դէմ արեգականն...
Շուշանն շաղով լցեալ,
Շող-շաղով և շար մարգարտով,
Ծաղկունքդ ամէն շաղ առին,
Շաղն յամպէն, ամպն յարեգականէն։

Նարեկացին լայնորեն օգտագործել է բաղաձայնների հանգիտությունը ոտանավորի երաժշտականության համար։ Այդ առումով

ամենադասական նմուշներ կարող են համարվել վերև մեջ բերված «Ծննդյան» և «Վարդավառի» տաղերը։ Նարեկացին նման բաղաձայններով հարուստ բառերի կուտակմամբ երաժշտականություն առաջացնելու հակում է ցուցաբերում։ Այս ուղղությամբ նրա պոետիկական արվեստը հասնում է այնպիսի բարձրության, որ մեր շատ նշանավոր բանաստեղծները սովորելով նրանից, չկարողացան գերազանցել նրան։ Նարեկացու բաղաձայնությունները ճիգով չեն արված և ինքնանպատակ չեն։ Դրանք բնավ ձևապաշտական բնույթ չունեն և չեն թուլացնում բանաստեղծությունը, այլ, հակառակը, ավելի արտահայտչականություն են տալիս բովանդակությանը՝ հաճախ առաջացնելով բնաձայնական երաժշտական պատկերներ։ Օրինակները շատ են. ահա նշանավոր «Ծննդյան» տաղի սկիզբը.

Աչքն ծով ի ծով ծիծաղախիտ
Ծավալանայր յառաւօտուն...

Այստեղ ընտրված են այնպիսի բառեր, որոնց թողած լսողական տպավորության մեջ իշխում է «ծ» բաղաձայնը։ Նախ՝ շատ բնական են «աչք» բառի վրա դրված «ծով» մակդիրին հաջորդող «ծիծաղախիտ, ծավալանայր» բառերը։ Իսկապես միանգամայն իրական պատկեր է գծվում առավոտյան ծագող արևի շողերով փայլատակող ծովի, որը ավելի տեսանելի է դարձնում աչքերի արտակարգ գեղեցկությունը։ Այնուհետև «ծ»-երով հարուստ բառերի նման դասավորությունը ստեղծում է նաև լսողական պատկեր. արդյո՞ք այստեղ չի լսվում առավոտյան հանդարտ ծավալվող ծովի ջրերի մեղմ ծփանքը։ Երաժշտականություն ստեղծելու նպատակով բաղաձայնների օգտագործման դասական օրինակ է նաև «Վարդավառի» տաղը։

Հայ և համաշխարհային գրականության մեջ Նարեկացին հռչակվել է շատ ավելի իր «Մատյան ողբերգության» հանճարեղ պոեմով, որը պատկանում է մարդկության ստեղծած գեղարվեստական մեծագույն արժեքների թվին։

«Մատյան ողբերգության» պոեմի զարգացման ընթացքը շատ բարդ է ու դժվար ընկալելի։ Դրա պատճառներից մեկն այն է, որ Նարեկացին միանգամայն տարբերվելով քնարական պոեմների մյուս հեղինակներից, բոլորովին չի օգտագործել պատմողական սյուժեի տարրեր։ Բայց պոեմն էապես ունի իր սկիզբն ու վախճանը, ներքին զարգացման կուռ միասնությունը և ամբողջականությունը։

Ամենապարզ ու ամենահամառոտ ձևով պոեմի ներքին զարգացման՝ բանաստեղծի խոհերի, հույզերի ու ապրումների ընթացքի մասին կարելի է ասել հետևյալը։ Աստված Նարեկացու համար ամեն տեսակետից կատարելության իդեալն է։ Նա ձգտում է հասնել աստծուն և իր մարդկային բնությունը կատարելապես խառնել ու միացնել նրա էության հետ, և դեռ ավելին, նա գտնում է, որ մարդը կարող է նույնիսկ աստված լինել.

Ով այն, ինչ ասելն ահավոր է,
Գրում եմ այստեղ ես ի հիշատակ երախտիքիդ,
Կարող ենք լինել մենք աստված նույնիսկ՝ շնորհներով
ընտիր...
(բան ՃՒ, բ)

Միջնադարյան պայմաններում մահկանացուի համար, իրոք, ահավոր էր անգամ այդպիսի պատկերացում ունենալը, մի բան, որ դուրս էր եկեղեցական դոգմաների շրջանակներից, բայց Նարեկացու հումանիզմը խիզախում է մարդուն հասցնել մինչև այդ բարձունքները։ Ով ահա սկիզբ են առնում բանաստեղծի ողբերգական ապրումները և տարակույսները. իսկ ինքը կարո՞ղ է միանալ աստծուն, աստված դառնալ, երբ իր մեղքերը անընդհատ աճում են ու գնալով սոսկալի չափերի են հասնում, մինչդեռ դրան հասնելու համար պետք է մարդու գործերի ու վարմունքների, հույզերի ու զգացմունքների աշխարհը իսպառ մաքուր լինեն ամեն տեսակ ապականությունից ու բացասական գծերից։ Կատարյալ մաքրության հասնելու համար մարդ պետք է խոստովանի ու անխնա դատապարտի իր գործած մեղքերը։ Նարեկացին մի անսահման հիշողությամբ իրեն է վերագրում մեղքեր ու հանցանքներ, դատապարտում այն բոլոր բացասականը, ինչ նա դիտել է մարդկային կյանքում ու իրականության մեջ։ Նա գտնում է, որ մարդկային ծնունդներից ոչ ոք իր չափ մեղավոր չի եղել, որովհետև չի կարողացել մտքի երիվարը բանականության սանձով կանգնեցնել և, մութ խորհուրդների միջից սլանալով, մարդկանց գործած բոլոր հին չարիքներին ինքը նորերն է ավելացրել։ Նույնիսկ արարչի դեմ միշտ նենգավոր է գտնվել, ըմբոստացել է նրա դեմ, աստվածամարտ մտածումներ է ունեցել ու չի վախեցել նրա սպառնալիքներից։

Պոեմում շատ անգամ կործանվելու սարսափներին հաջորդում է փրկվելու հույսը՝ կապված «գործած մեղքերի» ամենադաժան

խոստովանության հետ, բայց միշտ ավելի ու ավելի գերադրական աստիճանի բարձրացված, արտահայտչական առավել ուժեղ ու նոր ձևերի մեջ մարմնավորված։ Այսպես ստեղծվում է պոեմի արտակարգ հուզիչ, հոգեկան դրամատիկ դրություններով հարուստ ընթացքը, որը, սակայն, պետք է ունենար իր ավարտը։ Պոեմը վերջանում է լավատեսության հաղթանակով, փրկության և աստվածային էության հետ միանալու՝ աստվածանալու հավատով, բայց այդ միայն այն բանից հետո, երբ անդառնալի կորստյան սարսափը վիթխարի չափերի է հասնում։

Անկասկած, Մատյանի մեջ աստծու նկատմամբ արտահայտված ահի զգացմունքը և փրկության հասնելու ճանապարհին ապրած երկվությունը յուրահատուկ կերպով արտացոլում են ժամանակի պատմական-հասարակական իրադրությունը։ Դրա ապացույցն է այն, որ Նարեկացին շատ դեպքում էլ իր հոգեկան անհանգստությունը արտահայտում է բացահայտ ձևով՝ ուղղակի իրական կյանքի հանգամանքների մեջ պատկերելով իրեն.

Թե զինվոր եմ տեսնում՝ սպասում եմ մահվան.
Թե պատգամավոր՝ խոստություն.
Թե գրագիր՝ կորստյան մուրհակի,
Թե կրոնավոր՝ անեծքի...
Թե բարձրացած մի ձեռք՝ կկորանամ.
Թե խրովիլակ փոքրիկ՝ կսարսեմ.
Թե լսեմ թնդյուն մի թեթև՝ կընդոստնեմ.
Թե կերուխումի հրավեր ստանամ՝ կդողամ։
(բան ԻԳ, գ)

Անգամ խնջույքի հրավիրվելը բանաստեղծին տանջալից վիճակի մեջ է դնում, այնքան, որ ամենուրեք նա իր անձին որևէ վտանգ է սպասում։

Պոեմում շատ անգամ և մեկը մյուսից ծանր «մեղանչումների» հիշատակությունից չի կարելի բանաստեղծի վերաբերյալ կենսագրական եզրակացությունների հանգել, էլ ինչ ծանր հանցանքներ ասես, որ նա չի վերագրում իրեն, բայց այդ պատկերները ճշմարտացիորեն արտացոլում են ֆեոդալական իրականության բոլոր բացասական կողմերը, դրանց նկատմամբ Նարեկացու քննադատական-ժխտական վերաբերմունքը, որը կեղեքվող աշխատավորական զանգվածների, հատկապես գյուղացիության տրամադրությունների արտահայտությունն էր։ Նանրախորհուրդ ստերի և չարախոս բերանների գործած ամենածանր հանցանքների թվում շատ

կարևոր է այն, ինչ վերաբերում է ժամանակաշրջանի հասարակության տարբեր խավերի բարոյական դիմանկարին: Նա բացահայտում է տվյալ դիրքի կամ պաշտոնի մարդկանց բացասական գծերից ամենաէականը՝ նրանց պարտավորության և իրական վարքագծի հակասությունը.

Անխունկ քահանա...
Նենգ խորհրդակից...
Գժտված բարեկամ,
Գողամիտ հսկիչ...
Պաշտոնյա արբշիռ,
Խարդախ գանձապետ,
Բանսարկու դեսպան...
Նենգ ատենապետ,
Մատնիչ պահապան,
Ջարախոս դրկից: (բան ՃԶ, բ)

Պոեմի գեղարվեստական մեծ արժեքը ամենից առաջ պայմանավորված է ժամանակի իրականության խոր ու ճշմարտացի արտացոլմամբ: Պոեմի քնարական հերոսը ստեղծված է որպես հենց այդ իրականությունը ներկայացնող մարդու մի հոյակապ ու համապարփակ կերպար: Այն, ինչը ամենից առաջ Նարեկացուն դարձնում է նոր շրջանի սկզբնավորողը հայ գրականության մեջ, դա մարդու մասին ունեցած նրա հայացքներն են և մարդկային ներքնաշխարհի արտակարգ հարուստ վերլուծությունները: Նարեկացին սիրում է կյանքը և մարդուն: Նրա՝ մարդկության արատների անխնա մերկացումների իմաստը մարդու ժխտումը չէ, այլ ամեն տեսակետից անթերի ու մաքուր, այլև ողբերգական հակասություններից ու տարակուսներից զերծ մարդկային կերպարի ներտումը:

«Մատյան ողբերգության» պոեմի մնայուն գեղարվեստական արժեքը, բովանդակության խորության ու մեծության հետ, պայմանավորված է նաև նրա պոետիկական արվեստի անսահման հարստությամբ: Նարեկացու բանաստեղծական արտահայտչական միջոցները ու ձևերը անսպառ են, աներևակայելի բազմազան ու գունագեղ, իսկ բառարանը՝ շատ հարուստ:

Պոեմի բովանդակության զարգացման ինքնատիպությունը հույզերի ու տրամադրությունների արտահայտման ու պատկերման համար պահանջում է միշտ նորանոր և վիթխարի քանակությամբ պոետիկական հնարքներ ու միջոցներ: Այլ դեպքում կարող է կրկնությունների տպավորություն առաջանալ: Նարեկացին խորապես

գիտակցել է իր ստեղծագործության էության առանձնահատկությունները ու դրան համապատասխան արտահայտչական ձևերի անհրաժեշտությունը: Պոեմում մի տեղ նա իր համար մեղքեր գործելուց ավելի ողբալի բան է համարում կրկնաբանությամբ շատախոսության մեջ ընկնելը: Առհասարակ պիտի նկատել, որ Նարեկացին իր պոեմի ձևի ու բովանդակության հոյակապ ներդաշնակությանը հասել է ոչ թե տարերայնորեն, այլ գեղարվեստական ստեղծագործության առանձնահատկությունների՝ իր ժամանակաշրջանի համար արտակարգ ու աննախադեպ լայն իմացությամբ ու զգացողությամբ:

Աշխարհիս բոլոր մեծ բանաստեղծների նման Նարեկացին ինքը հիանալի գնահատել է իր ստեղծագործության գեղարվեստական մնայուն արժեքը, երբ պոեմի հիշատակարանում գրել է, որ ինքը հրաշակերտել է բազմաստեղնյան դրվագներով «միագո» մի գիրք:

X դարում սկզբնավորված աշխարհականացման ոգին իր փայլուն արտահայտությունն է գտել նաև Նարեկացու պատկերավորման արվեստի մեջ: Նրա պոեմը շնչում է իրական աշխարհով. թե՛ մարդկային կյանքի իրադրությունները, թե՛ բնության երևույթները իրենց ճշմարտացի նկարագրերով լիուլի օգտագործված են բանաստեղծի կողմից իրրև համեմատություններ ու փոխաբերություններ՝ ապրումների ու հոգեվիճակների գեղարվեստական մարմնավորման համար: Բազմաթիվ ցայտուն օրինակներից մեկն է նավաբեկության հուզիչ պատկերը.

Քանզի մինչդեռ ես անհոգ, աներկբա
Մի վստահությամբ արշավում էի,
Փորձության միայն չնչին կասկածներ
Մտանցնելով այն փոքր միջոցի պատճառով, որ դեռ
Բաժանում էր ինձ իմ հանգրվանից,
Կարծելով արդեն հասնում եմ ափին,
Ջմեռը հանկարծ, ամառ ժամանակ,
Բքաբեր հողմով վրա հասնելով՝
Իր եռալեկոծ դիմահարությամբ
Իսկույն վրդովեց հանդարտությունը:
Եվ ալիքների վայրագ բախումից նավը
Խորտակվեց: (բան Իե, բ)

Շարունակության մեջ բանաստեղծն ասում է, թե ինչպես նավապետն է փրփրալից ալիքների վրա ցրված իր նավի բեկորների հանդեպ արցունքի գետեր հոսեցնում, այնպես էլ ինքն է ողբում իր

հոգու խորտակումը։ Առհասարակ խուսափելով ալեգորիաներից ու դիմելով համեմատությունների ու փոխաբերությունների՝ Նարեկացին դրանով ճանապարհ է հարթել հայ քնարերգության հետագա զարգացման համար։ Նրա փոխաբերություններն ու համեմատությունները, ինչպես և էպիտետները, որոնք պոեմում հորդում են հեղեղի նման, միշտ ինքնատիպ են ու համարձակ և գեղագիտական բարձր ճաշակի ու զգացողության արտահայտություն։

Նարեկացու պոետիկական կուլտուրան սերտորեն կապված է ժողովրդական բանահյուսության հետ։ Այդ են ապացուցում նրա պոեմի համար այնքան բնորոշ հիպերբոլիկ պատկերները, բանաստեղծական բազմապիսի արտահայտությունների կուտակումները, հակադրությունները, որոնք այնքան անհրաժեշտ էին խոհերի խորությունն ու զգացմունքների ուժգնությունն արտահայտելու համար։

«Մատյան ողբերգության» պոեմի գեղարվեստական հրաշակերտ ամբողջության մեջ մեծ նշանակություն ունի նաև հեղինակի բառաստեղծման անսպառ կարողությունը։ Ժամանակի գրական լեզուն՝ գրաբարը, ինչ հարստության որ հասել էր պատմիչների, եկեղեցական գրողների ու բանաստեղծների գործերում, չէր կարող Նարեկացու ստեղծագործական երևակայության անսահման թռիչքը, իրարամերժ խոհերի ու զգացմունքների բոլոր նրբերանգներն արտահայտել։ Նարեկացուց առաջ բուն բանաստեղծության լեզուն շատ ավելի աղքատ ու միակերպ էր, քան մեր պատմիչների լեզուն։ Եկեղեցական դռգմաններին հետևելը խանգարում էր հոգևոր երգերի (շարականների) հեղինակներին լեզվական նորամուծություններ կատարել և այդ այն աստիճան, որ նրանց լեզվական անհատականությունը համարյա թե կորչում էր։ Նարեկացին առաջինն էր, որ ճոխ ու գունագեղ լեզվով գրելու առաջնությունը նվաճեց պատմիչներից ու գերազանցեց նրանց։

Մատյանի լեզուն, իբրև գեղարվեստական ստեղծագործության լեզու, բացի այն, որ հարուստ է էպիտետներով, փոխաբերություններով և համեմատություններով, ունի այլ կարևոր արժանիքներ ևս։ Դրանցից առաջինը բարդ բառերով վերին աստիճանի հարուստ լինելն է։ Արվեստի տեսաբանները բարդ բառերով հարուստ լեզուն համարում են գեղարվեստական ստեղծագործություններին հատուկ լեզու։ Սա մի նշանավոր ճշմարտություն է, որը փայլուն կերպով ապացուցվում է նաև Նարեկացու ստեղծագործության փորձով։

Բարդ բառերի ընտրության կամ սեփական կազմության դեպքում Նարեկացին իր նախորդ գործերի հետ համեմատած՝ դեպի ավելի դրականն է գնացել։ Նարեկում բարդ բառերը այնպիսի արտասովոր կազմվածք չունեն, ինչպես շատ դեպքում տաղերում են հանդիպում («ցոփինաճեմ», «օդինատիպ» և այլն), այլ սովորական՝ ինչպես այդ հատուկ է հայոց լեզվի բառակազմության օրենքներին։

Նարեկից շատ հատվածներ կարելի է մեջ բերել, որոնք հարուստ են բարդ բառերով, ինչպես և ածանցներով (հատկապես ժխտական ածանցներով) բարդված բառերով։ Բարդ բառերը Նարեկացու լեզվին մի առանձին հմայք են տալիս, մանավանդ, երբ կուտակվում են հարկը պահանջած տեղերում և իբրև ածական մի գոյականի հետ գործածվելով՝ միասին կազմում են մի գեղեցիկ փոխաբերություն. օրինակ՝

Մոլորապատիր վարժութիւնք,
Հանապազասխալ տեսութիւն,
Ակնայայրատ պչրութիւն,
Պոռնկակերպ կերպարան,
Ախտաբորբոք նիւթ,
Դժնէատեսիլ գոյն,
Յոքնատխուր գեղ,
Յոլովամեղձ ծուխ... (բան ԽՀ, դ)

Այս օրինակը միաժամանակ ցույց է տալիս Նարեկի լեզվի երկրորդ կարևոր արժանիքը՝ նրա վառ երանգավորությունը։ Նարեկացին լեզվի երանգավորման, գունագեղման համար բոլորովին չի դիմում օտար կամ մոռացված բառերի գործածության։ Իբրև աշխարհականացման ժամանակաշրջանի բանաստեղծ, նա ժամանակի ոգին հրաշալիորեն արտացոլում է իր ստեղծագործության լեզվի մեջ՝ պատկերավորման համար ռեալ իրականության բազմազանությանը դիմելով։ Բոլոր դեպքերում իրականությունն է Նարեկացու պոետիկական արվեստի հիմքերի հիմքը։ Երբ բանաստեղծը պոեմում որևէ տեղ բովանդակության արտահայտման միջոցների կուտակումներ է ստեղծում, տպավորությունը ուժեղացնելու նպատակով նա սովորաբար չի բավականանում հենց միայն կուտակմամբ, այլև նա այդ կուտակման բաղկացուցիչ մասերի առարկայական արտաքինը (թեպետ նույնիմաստ նշանակությամբ) վերցնում է կոնկրետ իրականության տարբեր կողմերից։ Այսպես, մի տեղ, արտահայտելու համար այն միտքը, որ ինքը առանց «քա-

բեգործի» գերագույն կամքի չի կարող անել կամ լինել այն, ինչ պետք է, կատարում է հետևյալ համեմատությունները.

Զի ոչ երբէք հարթ ընթանայ երիվար առանց սանձակալի,
Եւ ոչ նաւ համբառնայ հանդէպ առանց ուղղչի,
Եւ ոչ արօր կշիռ ինչ գործէ առանց մաճակալի,
Եւ ոչ երկուորեակք լծոցն ի նահ հեծեցին
առանց եզողի,
Ոչ ամպ վերաչուէ առանց հողմոյ,
Ոչ աստեղք ցնդին և կամ գումարին առանց ժամանակին,
Ոչ արեգակն փոխաբերեալ շուրջանակի առանց
տարրական օդոյ... (բան ՍԴ, բ)

[Ինչպես որ առանց սանձակալի ձին
Անխոտոր, անգայթ չի գնա երբեք,
Եվ աննավավար նավն ալիքներով չի սուրա առաջ,
Ինչպես արորը առանց մաճկալի
Հերկ չի կատարի հավասարապես,
Ամոլի զույգերն առանց հոտաղի
Չեն ընթացակցի հաշտ ու համաքայլ,
Ինչպես ամպերը չեն չվում բնավ առանց հողմերի,
Եվ անժամանակ չեն ցնդում աստղերն ու չեն գումարվում,
Արեգակն առանց օդի տարրերեն
Շրջանապտույտն իր չի բոլորում...]:

Այստեղ ամեն մի տողը մի տարբեր գործողություն ու շարժման տեսարան է ներկայացնում: Երիվար և սանձակալ, նավ և ղեկակալ, արոր և մաճկալ, եզներ և հոտաղ, ամպ, հողմ, աստղեր և ժամանակ, արեգակ և տարրերից բաղկացած օդ՝ այս բոլոր առանձին-առանձին վերցրած տարբեր աշխարհներ ներկայացնող բառերը բանաստեղծի ստեղծագործական կամքով ի մի խմբվելով մշևնույն առիթով, լեզուն դարձնում են ծիածանափայլ:

Բերված օրինակը միաժամանակ ցույց է տալիս Նարեկի լեզվի մի այլ կարևոր արժանիքը: Դա նրա ասացվածքներով հարուստ լինելն է: Նարեկացին գրում է միշտ ոճավորված. նրա խոհերի և զգացմունքների լեզվական արտահայտության ոճավորման հիմնական տարրը հանդիսանում են ասացվածքները, թևավոր խոսքերը: Վերևում բերված հատվածի ամեն մի տողը միաժամանակ մի գեղեցիկ ամբողջական իմաստ արտահայտող ասացվածք է, նույնիսկ ժողովրդական ոգով հորինված:

Ասացվածքի արժեք ունեցող արտահայտություններով լեցուն են Նարեկի էջերը. ահա մի քանիսը. «Կարիք անթուելիք և պատահարք ամենագրաւք», «Բնակութիւն կաւեղեն և անձրևք ուժգնակիք», «Մտանեմ ի բոյնն աղավնի և անդուստ ագռաւ ելանեմ», «Հիմն արկանեմ և ոչ գլխաւորեմ», «Զայլս խրատեմ՝ և ես ինքս անփորձ եմ», «Ոչ կենացն փափագանօք, այլ կենարարին հիշատակաւն միշտ ճենճերիմ»: Սովորաբար ասացվածքները Նարեկում նույնպես խմբվում են և առանձին ամբողջական հատվածներ կազմում՝ բանաստեղծի տվյալ խոհը կամ զգացմունքը բազմակողմանիորեն բացահայտելու համար:

Նարեկի լեզվի գեղեցկությունները, իհարկե, չեն սպառվում նշված երեք կողմերով. իբրև գեղարվեստական ստեղծագործության լեզու՝ այն ունի բազմաթիվ այլ արժանիքներ, որոնց թվում անպայման պետք է հիշատակել բառերի շարադասության ճկունությունը:

Նարեկացին համաշխարհային գրականության մեջ մարդկայնորեն դրականի ու կատարյալի մեծ երգիչներից է, մի բան, որ ընկած է մեր նոր և սովետական գրականության նշանավոր դեմքերի՝ նրա նկատմամբ ունեցած հիացմունքի հիմքում: Նարեկացու «Մատյան ողբերգության» պոեմի գեղարվեստական մեծության ամենացայտուն ապացույցներից է մեր գրականության վրա թողած մեծ ազդեցությունը. նրանից սովորել են ոչ միայն միջնադարի, այլև նոր ժամանակների հայ պոեզիայի խոշորագույն դեմքերը՝ Թումանյանը և Իսահակյանը, Սիամանթոն, Վարուժանը և Մեծարենցը, Տերյանը և Չարենցը: Ռուս և արևմտաեվրոպական գրականության այնքան լավատեղյակ, նրանց հարուստ տրադիցիաները յուրացրած մեր պոեզիայի այս նշանավոր վարպետները իրենց համար շատ ավելի ուսանելի բան են տեսել նաև X դարում ապրած գրական հսկայի (Մեծարենցի արտահայտությունն է) թողած ժառանգության մեջ:

Գրիգոր Նարեկացին նաև որպես երաժիշտ զարգացման վիթխարի մղում է առաջ բերել և նոր շունչ ու կյանք հաղորդել հայոց միջնադարյան մասնագիտացված երգարվեստին հատկապես իր տաղերով, որոնց երաժշտական բաղադրիչներում առավել վճռականությամբ ու տաղանդավոր կերպով հաղթահարված են շարականների հին, ութ-ձայնի դրությանը կապված եղանակների կազմության՝ տվյալ պատմաշրջանի համար արդեն քարացած ձևերը: Ընդհանրապես նախատեսված չլինելով պարտադիր-կիրառական նպատակների համար, տաղերն ազատ են մնացել եկեղեցական կանոնական մտածողությունից ու ավելի անկաշկանդ կերպով

(քան, օրինակ, շարականները) հարստացել ժողովրդա-գուսանական աշխարհիկ արվեստից եկող կենսունակ տարրերով։ Տաղերը, որպես զարդոլորուն երգի տեսակներից մեկը, անցել են զարգացման ավելի քան հազարամյա ուղի, որի վրա դրանց ժանրային հատկանիշների բյուրեղացման վճռական, բեկումնային նշանակություն ունեցող աստիճանը պարզ նշմարելի է X դարում և, առաջին հերթին, Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործություններում։ Վերջիններիս, որպես երաժշտա-բանաստեղծական ամբողջական իրողությունների, վերականգնման համար ժամանակին մեծ աշխատանք է տարել Կոմիտասը և տվել նրանցից չորսի մեծարժեք ընթերցումները։ Դրանցից են ոգեշունչ-հռետորական «Ես ձայն զառիւծուն», քնարական զեղումներով պատմողական «Սայլն այն իջանէր» տաղերը։

«Գիրք Աղօթից սրբոյն Գրիգորի Նարեկացւոյ արարեալ», Կ. Պոլիս, 1700։

«Նարեկ աղօթից», աշխատասիրութեամբ տեառն Հ. Գաբրիէլի Աւետիքեան, ս. Ղազար, 1827։

«Սրբոյ հօրն մերոյ Գրիգորի Նարեկայ վանից վանականի մատենագրութիւնք», Վենետիկ, 1840։

«Նարեկ, աղօթամատոյն Ս. Գրիգոր Նարեկացւոյ», արդի հայերենի վերածեց Թորգոմ եպիսկոպոս, Գահիրե, 1926։

Գրիգոր Նարեկացի, Տաղեր, Երևան, 1957։

Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, գրաբարից թարգմանեց Մ. Աբեղյան, Երևան, 1960։

Գրիգոր Նարեկացի, Մատյան ողբերգության, թարգմ. Վ. Գևորգյան, Երևան, 1970։

«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией В. Я. Брюсова, М., 1916.

Григор Нарекаци, Стихи, Книга скорбных песнопений (отрывки), пер. Н. Гребнева, Ереван, 1969.

«Средневековая армянская лирика», Л., 1972.

Grégoire de Narek, Le Livre de prières, par Isaac Kechichian, Paris, 1961.

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ Երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։

Մկրյան Մ., Գրիգոր Նարեկացի, Երևան, 1955։

Մ. ՄԿՐՅԱՆ
(ՀՍՍՀ ԳԱ թղթակից-անդամ)

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՏԱՐՈՆԵՑԻ ԱՍՈՂԻԿ

Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկը X դ. հայ պատմագրության նշանավոր ներկայացուցիչներից է։

Ասողիկի մասին կենսագրական տեղեկություններ շատ քիչ են պահպանվել։ Տարոնեցի կոչումից երևում է, որ պետք է ծնված լինի Հայաստանի Տարոն գավառում։ Նա իր գիտական պաշարը ձեռք է բերել՝ մոտիկից հաղորդակից լինելով Հայաստանի զանազան վայրերում հետզհետե ստեղծվող վանական հաստատություններում գործող իր ժամանակի ականավոր գիտնականների ստեղծագործություններին։

Ստեփանոս Տարոնեցին կոչվել է Ասողիկ, իսկ երբեմն նաև Ասողնիկ, հավանաբար լավ երաժիշտ կամ երգիչ և կամ հայտնի ճարտասան լինելու պատճառով։ Նկատի ունենալով այն հանգամանքը, որ Ասողիկը իր Պատմությունը հասցնում է մինչև 1004 թվականը, պետք է ենթադրել, որ նա ապրել է 950-ական թվականներից մինչև XI դ. առաջին տասնամյակները։ XI դ. սկզբի հայ ականավոր գիտնական Գրիգոր Մագիստրոսը հիշում է նրան իբրև «ծայրագույն» ծերության թևակոխած անձնավորություն։

Հայ պետականության վերականգնումը և նրա հետագա հզորացումը նոր լիցք է հաղորդում հայ պատմագրությանը, որը սկսած X դարից նոր վերելք է սկսում ապրել։ Հանդես են գալիս մի շարք նշանավոր պատմիչներ։ Ստեփանոս Տարոնեցին եղրափակում է X դարը, դառնալով իրենից առաջ նույն դարում ասպարեզ իջած պատմագիրների՝ Շապուհ Բագրատունու, Թովմա Արծրունու, Հովհաննես Դրասխանակերտցու և Ուխտանեսի հետնորդը, և իր Պատմությամբ բաց է անում մեր ժողովրդի տարեգրության XI դարի առաջին էջերը։

Ասողիկից մեզ է հասել միայն «Պատմութիւն տիեզերական»

խորագրով երկը, որ գրել է Անիում նստող հայոց կաթողիկոս Սարգիս Սևանցու հանձնարարությամբ։

Ասողիկը իր Պատմությունը կոչել է «Տիեզերական», քանի որ գրել է մի երկ, ուր արտացոլվում է ոչ միայն իր ժողովրդի, այլև Մերձավոր արևելքի բազմաթիվ այլ ժողովուրդների պատմությունը, սկսած վաղ ժամանակներից մինչև իր ապրած օրերը։

Տարոնեցին հայտնաբերել և ուսումնասիրել է ձեռագիր երկեր, դիվանային փաստաթղթեր ու դրանք օգտագործել իր Պատմությունը գրելիս, մի բան, որը շատ է բարձրացնում նրա գործի արժեքը։ Նա այն բացառիկ պատմիչներից է, որ աշխատության սկզբում խոսում է իր օգտագործած գրեթե բոլոր աղբյուրների մասին, ստեղծելով մատենագիտական բաժին։

Ասողիկը օտար աղբյուրներից ամենից ավելի օգտագործել է Եվսեբիոս Կեսարացու Քրոնիկոնը։ Ինչպես մեր պատմիչներից շատերը, այնպես էլ Ասողիկը, գտնվում է պատմահոր՝ Մովսես Խորենացու Պատմության ուժեղ ազդեցության տակ։ Նա օգտվել է նաև իրեն նախորդող բոլոր կարևոր հայ պատմիչներից՝ Փավստոս Բուզանդից (V դ.), Անանիա Շիրակացուն (VII դ.) վերագրված ժամանակագրությունից, Սեբեոսից (VII դ.), Ղևոնդ Երեցից (VIII դ.), Հովհաննես Դրասխանակերտցուց (X դ.) և ուրիշներից։ Ասողիկը օգտվել է նաև Շապուհ Բագրատունու Պատմությունից, որը, սակայն, հետագայում կորել է և մեզ չի հասել։

Ստեփանոսը իր Պատմությունը բաժանել է երեք մասի («հանդեսի»), որոնցից յուրաքանչյուրում պատմիչը նպատակ է ունեցել տալ հայկական երեք հարստություններից (Հայկազյան, Արշակունիների և Բագրատունիների) մեկի պատմությունը։ Պետք է ասել, որ առաջին մասում ոչինչ չկա Հայկ նահապետի և նրա սերնդի մասին, որը ենթադրել է տալիս, որ այդ մասը մեզ չի հասել։

Պատմության առաջին մասն ընդգրկում է հինգ գլուխ և բովանդակում է աշխարհի արարչագործությունից մինչև հայոց Տրդատ թագավորի կյանքի սկզբնական շրջանի պատմությունը։ Այստեղ մեջ են բերված նաև Եգիպտոսի Պտղոմեոսյան թագավորների, Երրայեցի քահանայապետների և թագավորների, Հռոմի կայսրերի, Ասորեստանի, մարերի և պարթևական թագավորների ցանկերը։ Բերված է նաև հայ Արշակունիների մի մասի պատմությունը։

Երկրորդ հանդեսը բաղկացած է վեց գլուխներից և ընդգրկում է Տրդատի թագավորությունից ու Հայաստանում քրիստոնեության

հաստատումից մինչև Արշակունիների հայկական թագավորության կործանումն ու Բագրատունիների հանդես գալը։ Տրվում է նաև հայոց կաթողիկոսների համառոտ պատմությունը Գրիգոր Լուսավորչից մինչև Սահակ Պարթև։ Այստեղ ևս Ասողիկը, հավատարիմ մնալով իր Պատմության բնույթին, կանգ է առնում պարսկական Սասանյան թագավորների վրա, իսկ ամբողջ չորրորդ և հինգերորդ գլուխները նվիրում է արաբների պատմությանը։ Նա բերում է նաև Բյուզանդիայի կայսրերի ցանկը, սկսած Կոստանդիանոսից մինչև Վասիլ կայսրը։

Պատմության վերջին, երրորդ հանդեսը ամենաընդարձակն է և ունի քառասունութ գլուխ։ Այն բովանդակում է Բագրատունիների հայկական թագավորության հիմնադիր Աշոտ Առաջինից (886—890) մինչև Գագիկ Առաջինի գահակալության տասնհինգերորդ տարին, այսինքն մինչև 1004 թվականը ընդգրկող պատմությունը։ Այս մասում ևս հեղինակը անդրադառնում է արաբների և Բյուզանդիայի պատմությանը։

Թեև Ասողիկի Պատմության առաջին և երկրորդ մասերը, ինչպես նաև երրորդի սկիզբը շարադրված են իրեն նախորդող աղբյուրների հիման վրա, սակայն դրանք ևս որոշակի արժեք են ներկայացնում։ Այդ ոչ միայն վերաբերում է հիշյալ հատվածներում տրվող որոշ դեպքերի ու դեմքերի մասին եղած մանրամասնություններին, այլև հատկապես Պատմության մեջ բերված այլ հեղինակների պատկանող հատվածներին։ Ասողիկը իր Պատմության հիշյալ գլուխների համար նյութեր քաղելիս ձեռքի տակ է ունեցել իրենից շատ վաղ գրված երկերի ձեռագիր օրինակներ, որոնցից նորագույնը կարող էր լինել առնվազն Ասողիկի ժամանակի, այսինքն X դարի։ Այսպիսով, նա իր տրամադրության տակ ունեցել և օգտագործել է իրեն նախորդող պատմիչների շատ ավելի հին ու արժեքավոր ձեռագրեր, քան այժմ հայտնի են հայագիտությանը։ Ուստի անգամ Ասողիկի Պատմության այն հատվածները, որոնք մեզ ներկայանում են իբրև երբեմն բառացի քաղվածքներ նախորդ պատմիչներից, թանկագին տվյալներ են պարունակում մեր հնագույն մատենագիրներ Մովսես Խորենացուց, Սեբեոսից և ուրիշներից մեջ բերված հատվածների բնագրերը ճշտելու և հետագա դարերում նրանց գործերում տեղ գտած աղավաղումներից դրանք մաքրելու համար։

Ասողիկի Պատմության երրորդ հանդեսը հիմնովին տարբերվում է առաջին երկու հատվածներից։ Այդ մասում նրա երկը սոսկ

ժամանակագրություն լինելուց դառնում է իսկական պատմական երկ, ուր հեղինակը իբրև դեպքերին ականջալուր-ականատես ամենայն բարեխղճությամբ նկարագրում է իր կողմից հիշատակության արժանի համարված բոլոր կարևոր իրադարձությունները։ Ասողիկի Պատմության երրորդ հանդեսը ամփոփում է 117 տարվա պատմություն, որից 80 տարիների համար միակ աղբյուրն է։ Եթե Ասողիկը իր Պատմության առաջին և երկրորդ մասերը խորագրել է «Ի պատմագրական տոհից», ակնարկելով իր աշխատության՝ նախորդ հեղինակների գործերից քաղված լինելը, ապա երրորդ հատվածը վերնագրել է «Պատմութիւն ժամանակաց ինքնախօսութեան», ակնարկելով երրորդ հանդեսի ինքնուրույնությունը։ Այս մասի արժեքը հատկապես մեծ է և իրավամբ ստուգապատում ու վստահելի աղբյուր է համարվել ինչպես իր հետնորդների, այնպես էլ նոր պատմագիտության կողմից։

Ասողիկի Պատմության կարևոր արժանիքներից մեկն էլ հեղինակի՝ ժամանակագրության նկատմամբ ցուցաբերած բացառիկ նախանձախնդրությունն է։ Անգամ այն դեպքում, երբ նա տարեթիվը չի գտնում իր օգտագործած աղբյուրների մեջ, ինքն է ջանում ճշտել այն։ Ջուր չէ, որ նրա Պատմագիրքը հավաստի է համարվում նաև իր ժամանակագրությամբ։ Այն վստահելի է թե՛ հայ և թե՛ այլ ժողովուրդների պատմության համար և նպաստում է բյուզանդական ու արաբական հեղինակների ավանդածների լրացմանը։

Ասողիկի երկը մի կողմից տիեզերական պատմություն է, քանի որ իր մեջ ընդգրկում է նաև այլ երկրների մասին հարուստ տեղեկություններ, մյուս կողմից՝ միաժամանակ նաև հայ ժողովրդի առաջին ընդհանուր պատմությունն է։ Այն ամփոփում է ոչ միայն հայրենի երկրում ապրող ժողովրդի բովանդակ պատմությունը, այլ նաև Հայաստանից բռնի հեռացված նրա բեկորների աստանդական կյանքի հանգամանալից պատկերը։

Ուշագրավ են առաջին հերթին Ասողիկի Պատմության այն մասերը, որոնք վերաբերում են Բագրատունյաց Հայաստանի քաղաքային կյանքի զարգացմանը։ Հեղինակը չի բավականանում միայն երկրի քաղաքական կյանքը և տեղի ունեցող ճակատամարտերը նկարագրելով, այլև, մեր մյուս պատմիչներից ավելի, անդրադառնում է Հայաստանի մշակույթին։ Արժեքավոր են Ասողիկի՝ ականատեսի հավաստի տեղեկությունները երկրում կառուցված բազմաթիվ վանքերի և նրանցում գործող գիտնականների վերաբերյալ։ Ասողիկը նկարագրել է Կամրջաձորի, Հոռոմոսի, Նարեկի, Դերջանի, Խլաձորի վանքի, Կարինի Հնձուց վանքի, Շիրակի դրպրեվանքի, Վայոց ձորի Յախացքարի, Հաղբատի ու Սանահնի և այլ վանքերի հիմնադրությունը և հաղորդում դրանց մեծ մասի հիմնադիր-առաջնորդների և նրանց հետնորդների անունները։

X դարի մյուս պատմիչների նման Ասողիկը սիրում է պատմել ճարտարապետական նշանավոր հուշարձանների կառուցման մասին։ Հետաքրքիր են Արգինայում կառուցված կաթողիկեի և մատենադարանի, ինչպես և Անիի տաճարի ու քաղաքի պարիսպների կառուցման նկարագրությունները, որոնք կարևոր են հայ միջնադարյան արվեստի պատմության տեսակետից։ Տրդատը, պատմում է Ասողիկը, Արգինայում «կառուցեց սուրբ Կաթողիկե եկեղեցին վիմատաշ, որն ուներ ամրաշեն քարերից գմբեթաձև խորան, երկնանման, նույնաձև երեք եկեղեցիներով հանդերձ, հրաշատեսակ, չքնաղագեղ քանդակներով, և զարդարեց երևելի, ծիրանածաղիկ, ոսկե և արծաթաթել բանվածքներով և պայծառ ու լուսավոր ջահերով»[1]։

Հատկապես Ասողիկին ենք պարտական Տրդատ մեծագործ ճարտարապետի կառուցումների մասին տեղեկությունների համար։ Նա է, որ հաղորդում է Կ. Պոլսի՝ երկրաշարժից ավերված ս. Սոֆիայի տաճարի գմբեթի՝ Տրդատ ճարտարապետի կողմից վերակառուցման մասին։

Նկարագրելով հունական աշխարհում տեղի ունեցած ահեղ երկրաշարժը, երբ կործանվեցին բազմաթիվ քաղաքներ, գյուղեր ու գավառներ, հատկապես պատմում է, որ Բյուզանդիայի մայրաքաղաք Կոստանդնուպոլսում երկրաշարժից ավերվեցին մեծաշուք ու փառավոր բազմաթիվ հուշարձաններ ու եկեղեցիներ։ Աղետի էր ենթարկվել նաև ս. Սոֆիայի տաճարը, որ վերևից ներքև ճեղքվել էր։ Հույն ճարտարապետները շատ ջանքեր են գործադրում այն վերակառուցելու համար, բայց ապարդյուն։ Այնտեղ գտնվող հայ ճարտարապետ Տրդատը հղանում է հանճարեղ նախագիծ և վերակառուցում տաճարը՝ նախկինից ավելի գեղեցիկ ու փառավոր։

[«...եւ զկնի սակաւ աւուրց շարժեցաւ աշխարհն Յունաց ահաւոր դղրդմամբ, մինչև կործանել բազում քաղաքաց և գիւղից և գաւառաց, ևս առաւել ի Թրակացւոց և Բիւզանդացւոց աշխարհին հանդերձ ծովովն, որ ի մէջ նոցա ծածանեալ ծփէր սաստանմամբ, մինչև ի նոյն ինքն ի թագաւորական քաղաքին Կոստանդնուպօլսի մեծա-

1 Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊբ, 1885, էջ 185։

շուք և բազմապայծառ զարդ հրաշատեսակ սեանց և պատկերաց և եկեղեցեաց մեծամեծաց կործանեալ փլուզանիւր, և նոյն ինքն Սուփհայն, որ կաթողիկէն է՝ հերձանիւր պատառմամբ վերուստ ի վայր։ Վասն որոյ բազում չան եղև արհեստաւոր ճարտարացն Յունաց առ ի վերստին նորոգել։ Այլ անդ դիպեալ ճարտարապետին Հայոց Տրդատայ քարագործի՝ տայ զօրինակ շինուածոյն, իմաստուն հանճարով պատրաստեալ զկաղապարս կազմածոյն և սկզբնաւորեալ զշինելն. որ և գեղեցկապէս շինեցաւ պայծառ քան զառաջինն»] (250—251)։

Այսօր արվեստի աշխարհին զարմացնում է գմբեթի ահավոր զանգվածը՝ 31 մետրից ավելի տրամագծով, որը ահեղատեսիլ հանգչում է չորս աղեղների վրա, և որ ամենից ավելի հանդգնություն է պահանջում։ Ինչպես գրել է Ասողիկը, Տրդատը այն առաջվանից ավելի հաստատուն կառուցեց։

Ասողիկը իր Պատմության մեջ հանդես է գալիս իբրև ջերմ հայրենասեր և հայկական կենտրոնացած միապետական պետության ջատագով։ Սակայն իբրև հայ ժողովրդի ընդհանուր պատմության հեղինակ չի անտեսում նաև մասնատված հայկական թագավորությունների (Կարսի, Տայքի և այլն) տեղի ունեցող իրադարձությունները։ Հատկապես խիստ ուշագրավ են Ասողիկի հաղորդած տեղեկությունները Բյուզանդիայի և Բուլղարիայի հայկական գաղթավայրերի մասին։ Խոսելով նախքան Անիի կործանումը Հայաստանից արտասահման տեղի ունեցած բռնի գաղթերի մասին, Ասողիկը նշում է, որ Վասիլ Բուլղարասպան կայսրը (970—1025) հայերին տարել էր Մակեդոնիա բուլղարների դեմ պատերազմելու և ռազմական գործողությունների հետևանքով ավերված երկիրը վերակառուցել տալու համար։ Հաղորդում է, որ Մակեդոնիա տարված հայ ռազմիկների մեջ է եղել նաև Սամուել անունով մի դերջանցի, որը, հետագայում ապստամբելով բյուզանդացիների դեմ, միացել էր բուլղար զորավարներին և ապա փայլելով իր ընդունակություններով բարձրացել մինչև Բուլղարիայի թագավորական գահը։

Ասողիկի պատմության ունեցած հիշյալ բարձր արժանիքների համար է, որ նրա գործը մեծ գնահատանքի է արժանացել իրեն հաջորդող հայ պատմիչների կողմից։ Ասողիկին մեծ ակնածանքով են հիշատակում XI դարի նշանավոր գիտնական Գրիգոր Մագիստրոսը, պատմիչ Արիստակես Լաստիվերտցին։ Նրան հիշում կամ նրա երկից օգտվում են ժամանակագրող-պատմիչ Սամուել Անեցին (XII դ.), պատմիչներ Մխիթար Այրիվանեցին (XII դ.),

Մխիթար Անեցին (XIII դ.), Կիրակոս Գանձակեցին (XIII դ.), Վարդան Արևելցին (XIII դ.), Առաքել Դավրիժեցին (XVII դ.), Եսայի Հասան-Ջալալյանը (XVII—XVIII դդ.), Խաչատուր Ջուղայեցին (XVIII դ.), Ղազար Ջահկեցին (XVIII դ.) և ուրիշներ։

Թե ինչ չափով միջնադարյան Հայաստանում հետաքրքրություն է ցուցաբերվել դեպի Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկի Տիեզերական պատմությունը, այդ պարզ երևում է նաև նրա գործից կատարված ընդօրինակությունների թվից։ Միայն Երևանի Մաշտոցյան մատենադարանում Ասողիկի Պատմությունից պահպանվում են տասներկու ձեռագիր ընդօրինակություններ։

Ասողիկի Պատմությունը ըստ արժանվույն գնահատվել է նաև նոր շրջանի ականավոր հայագետների կողմից։ Միքայել Չամչյանը իր «Պատմութիւն Հայոց» երկի II հատորի այն մասերում, որոնք վերաբերում են Ասողիկի ապրած ժամանակաշրջանին, ամբողջությամբ հենվում է նրա տվյալների վրա։

Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկի Տիեզերական պատմությունը առաջին անգամ տպագրվել է 1859 թվականին, Փարիզում։ Օգտագործված ձեռագրերի թերի լինելու հետևանքով այն պակասավոր հրատարակություն է։ Երկրորդ և լավագույն հրատարակությունը լույս է տեսել 1885 թվականին, Պետերբուրգում, ինը տարբեր գրչագրերի հիման վրա։ Այն ոչ միայն ավելի լրիվ հրատարակություն է, այլև ընդգրկում է նաև աշխատասիրողի՝ Ստ. Մալխասյանցի ընդարձակ առաջաբանը և արժեքավոր բազմաթիվ ծանոթագրություններ։ Ասողիկի գիրքը թարգմանվել է ռուսերեն, ֆրանսերեն և գերմաներեն։

Գերմանացի հայագետ Ֆր. Մյուլլերը հատկապես նկատի ունենալով Ասողիկի Պատմության երրորդ մասը, նշել է, որ այն ինքնուրույն մեծ արժեք ունի իր պատմական հավաստիությամբ, դեպքերի կենդանի նկարագրությամբ և ժամանակագրության ճշտությամբ։

Ասողիկը, բացի Պատմությունից, պետք է որ գրած լիներ նաև այլ գործեր, որոնք, սակայն, մեզ չեն հասել։ Գրիգոր Մագիստրոսը XI դ. սկզբին հիշում է, որ Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկը հեղինակել է նաև Երեմիայի մարգարեությանը նվիրված մեկնողական մի աշխատություն։

Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկը իր Տիեզերական պատմությամբ դարձել է միջնադարյան հայ պատմագրության կարկառուն դեմքերից մեկը։

«Տիեզերական Պատմութիւն Ստեփանոս վարդապետի Տարօնեցւոյ», ի լոյս ընծայեաց Հանդերձ ծանօթութեամբք Կ. Շահնազարեանց, Փարիզ, 1859։

«Ստեփանոսի Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական», ՍՊբ, 1885։

«Всеобщая история Степаноса Таронского, Асохика по прозванию, писателя XI столетия», пер. с арм. и объяснения Н. Эмина, М., 1964.

„Histoire Universelle, par Etienne Açoghig de Daron", trad. de l'arménien et annotée par Ed. Dulaurier, Première partie, Paris, 1883.

„Des Stephanos von Taron armenische Geschichte", aus dem altarmenischen übersetzt von H. Gelzer und A. Burckhardt, Leipzig, 1907.

Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. I, Երևան, 1944, նույնը՝ երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968։*

Ս. ՔՈՉԱՆՋՅԱՆ
(պատմական գիտությունների թեկնածու)

ՏՐԴԱՏ ՃԱՐՏԱՐԱՊԵՏ

Տրդատ ճարտարապետը ապրել է X դարի վերջին և XI դարի սկզբին, Բագրատունիների թագավորության ժամանակաշրջանում։ Ճարտարապետի կենսագրության վերաբերյալ առանձին կցկտուր տեղեկություններ պահպանված են ժամանակակից մատենագիր Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկի Պատմության մեջ։

Տրդատի ժամանակ Հայաստանի քաղաքներում, մասնավորապես Անիում, ծավալվում են բավական ինտենսիվ շինարարական աշխատանքներ, որոնց շատ գործուն մասնակցություն է ունենում Տրդատը։

XI դարի երկրորդ կեսից՝ մինչ այդ արաբական արշավանքներից ավերված Հայաստանը, խալիֆաթի իշխանության թուլացման հետևանքով, նորից ձեռք է բերում քաղաքական անկախություն։ Այս հանգամանքը խոշոր խթան է դառնում նրա տնտեսական հզորության և մշակութային կյանքի արագ վերելքի համար։

Ներքին շուկայի աստիճանական զարգացման և Առաջավոր Ասիայի դեպի արևմուտք, արևելք ու հյուսիս տանող առևտրական մեծ ճանապարհների վրա միջազգային առևտրական հարաբերությունների աշխուժացման հետևանքով, շուտով առաջանում են շատ նոր քաղաքներ և խոշոր առևտրական կենտրոններ՝ զարգացած տնտեսությամբ։

Տնտեսապես զարգանալով ու ամրապնդվելով, Հայաստանի քաղաքները աստիճանաբար դառնում են նաև մշակութային կյանքի կենտրոններ։ Այնտեղ երևան է գալիս քաղաքային տիպի կուլտուրա։ Անիում, օրինակ, աշխարհիկ կառույցներում հարուստ քաղաքացիների ճոխ կենցաղային կահավորանքը այն աստիճան վառ էր արտահայտված, որ նույնիսկ իշխանական ապարանքներից մեկը,

նախքան պեղումները, սխալմամբ համարել են Բագրատունի թագավորների պալատ։

Տրդատը իր առաջին կառույցը իրականացրեց Արգինայում։ Այդ տեղը 965 թ. դառնում է հայ եղեկեցու կաթողիկոսների աթոռատեղը։ Անանիա Մոկացին, թողնելով Վանա լճի Աղթամար նիստ, երբ Անիում էր հաստատում այստեղ՝ Անի քաղաքի մոտ, որը դրանից ոչ շատ առաջ, 961 թ. հանդիսավոր իրադրության մեջ հռչակվել էր Հայաստանի մայրաքաղաք։ Շուտով նորընտիր կաթողիկոս Խաչիկ Առաջին Արշակունին որոշում է նոր աթոռանիստի համար այստեղ հիմնել մեծ եկեղեցի, որի կառուցումը հանձնարարվում է Տրդատ ճարտարապետին։

Ներկայումս եկեղեցուց պահպանվել են հյուսիսային պատը և արևմտյան մասը, իսկ մնացածը փուված է մեծաբեկոր ավերակների ձևով, տեղ-տեղ դարերով դիզված հողի հաստ շերտի տակ։ Այս պատճառով այդ կառույցի մասին դժվար է ավելի որոշակի բան ասել, քան այն, որ եկեղեցին իրենից ներկայացնում էր գմբեթավոր դահլիճի տիպ, որը հայկական ճարտարապետության մեջ հետագայում լայն զարգացում ստացավ։

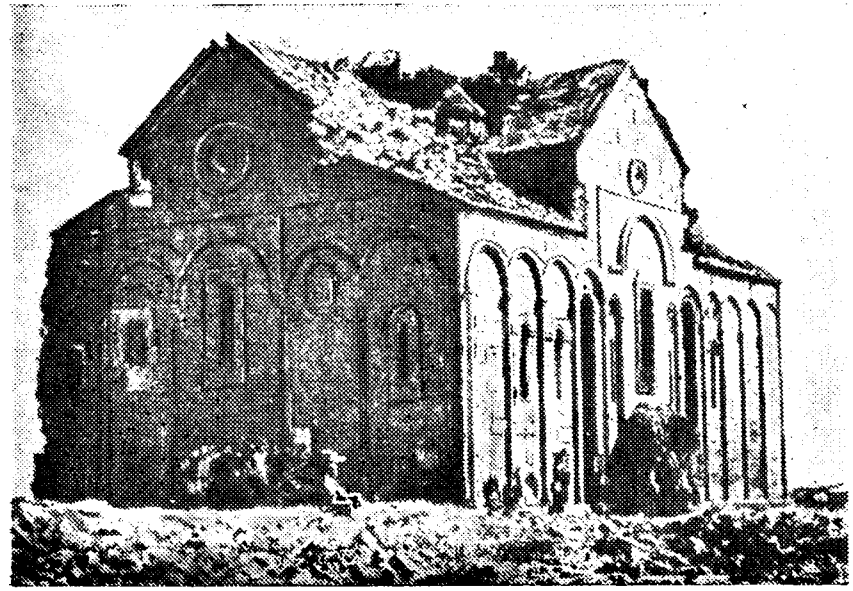
Արգինայի, ինչպես նաև այնտեղ Տրդատի կառուցած եկեղեցու մասին պահպանվել են Շահ-Իսմայիլի զորքերի կազմում Արգինայում գտնվող պարսիկ պատմիչ Մովլանա Իդրիսի հաղորդումները։ Իդրիսը մեծ հիացմունքով է նկարագրում այդ եկեղեցու հոյակապ ճարտարապետությունը։

Տրդատը, վերջացնելով կաթողիկոս Խաչիկ Արշակունու կողմից հանձնարարված աշխատանքը, թողնում է Արգինան և գնում Անի, որտեղ այդ ժամանակ Սմբատ Բ թագավորը (977—989), Աշոտ Երրորդի որդին, նույնպես խոշոր շինարարական աշխատանքներ էր ձեռնարկել իր մայրաքաղաքում։

Սմբատ երկրորդը Տրդատին հանձնարարում է հսկայական չափերի մի եկեղեցու, Անիի Մայր տաճարի կառուցումը, որը հետագայում հայտնի է դառնում իր հոյակերտ ճարտարապետությամբ։ Սակայն Սմբատի օրոք ճարտարապետը կարողանում է դնել այդ կառույցի հիմքերը միայն, թագավորի մահվան պատճառով աշխատանքները միաժամանակ ընդհատվում են։

Տաճարի կառուցման ժամանակավոր դադարը Տրդատն օգտագործում է Բյուզանդական կայսրության մայրաքաղաք այցելելու համար, որտեղ նրան պատվիրում են վերականգնել կայսրության գլխավոր եկեղեցու՝ հայտնի սուրբ Սոֆիայի տաճարի գմբեթը։

Բյուզանդիայից վերադառնալով, նա նորից ձեռնարկում է տաճարի կառուցմանը, այս անգամ արդեն Գագիկ Առաջին Բագրատունի արքայի կնոջ՝ թագուհի Կատրանիդեի (Սյունյաց Վասակ իշխանի դստեր) հանձնարարությամբ։



Անիի Մայր տաճարը

1001 թվականին նա ավարտում է տաճարի կառուցումը, որը դառնում է Անիի ճարտարապետության իսկական գլուխգործոցը ու մեծ հռչակ բերում նրա հեղինակին։ Քաղաքի հարավ-արևելյան մասում կառուցված շենքը վեր է բարձրանում Ախուրյան գետի կամրջի դիմաց, միջնաբերդից հյուսիս-արևելք, գետի խոր և գեղատեսիլ կիրճի վրա։

Եկեղեցին արտաքինից ուղղանկյուն է, իսկ ներսից՝ նրա արևելքից աբսիդով ավարտվող տարածությունը մասնատված է երեք երկայնական նավերով։ Այստեղ հզոր փնջանման մույթերի վրա հենվող սլաքաձև կամարները իրենց վրա են կրում գմբեթային համակարգի մնացորդները, ընդ որում առագաստները հնարավորություն են ստեղծել իջեցնելու ենթագմբեթատակ քառակուսին և գմբեթի թմբուկը դնելու բոլորակ հիմքի վրա։ Իր արտաքին ձևերով տաճարը զգալի չափեր և խաչաձև ծածկ ունեցող ուղղանկյուն ծա-

վալ է, որի չորս կողմում վեր են խոյանում արտաքին եզրագծի հարթության վրա գտնվող չորս ճակատնապատերը։ Վերին խաչաձև մասի կենտրոնում, քառակուսի հիմքի վրա ժամանակին բարձրանում էր տասնվեցանիստ թմբուկը՝ իր կոնաձև վեղարով հանդերձ։ Կառույցը գոտևորված էր դեկորատիվ կիսասյուների կամարաշարով և ուներ նրբաճաշակ, իր երկրաչափական ձևերի վիթխարիությամբ բնորոշ զարդաքանդակ։

XIX—XX դարերում, երբ Անին աղմկալի, մեծ քաղաքից վաղուց արդեն վերածվել էր մեռյալ ավերակների, տաճարը իր վրա է գրավում հետազոտողների և ճանապարհորդների ուշադրությունը՝ դառնալով ուսումնասիրության և բազմաթիվ նկարագրությունների առարկա։ Նրանք հիացմունքով են արտահայտվում ճարտարապետական այդ գլուխգործոցի մասին։ Բոլոր գնահատականները միշտ էլ խիստ հիացական են եղել։ «Տաճարը ճանապարհորդին զարմանք է պատճառում,—ասում է Լինչը,—նույնիսկ, եթե նա էջ-միածնից է ժամանել... Նա կրում է որակի՝ բնորոշման ոչ ենթակա այն դրոշմը, որը մենք կոչում ենք գեղեցկություն, և հազիվ թե որևէ մեկը կարողանա նրան նայել առանց հաճելի սարսուռի»[1]։

Իսկ ահա թե ինչ է գրում Աբիխը. «Շինարարական արվեստում ուրիշ որտեղ, եթե ոչ քրիստոնյա ժողովուրդների ծաղկման դարաշրջանում, ինչպես օրինակ՝ Անիի տաճարում, կարելի է գտնել գեղեցկություն և հիացմունք»[2]։

Եվ եթե իր հիմնադրումից 900 տարի անց այդ հուշարձանը չի կորցրել իր ներգործության ուժը, ուրեմն այն ճարտարապետական արվեստի մի իսկական ստեղծագործություն է։

Սակայն, վերադառնանք սուրբ Սոֆիայի եկեղեցու գմբեթի պատմությանը։

X դարի վերջին քառորդում երկրաշարժի հզոր ցնցումներից կործանվում է սուրբ Սոֆիայի նշանավոր տաճարի կամ Բյուզանդական կայսրության գլխավոր եկեղեցու գմբեթը։

Սոֆիայի տաճարը բյուզանդական ճարտարապետության ծաղկման ժամանակաշրջանի երևելի հուշարձան է։ Այն կառուցվել է նշանավոր ճարտարապետներ՝ տրալեսցի Անթիմոսի և Միլետցի Իսիդորի կողմից, 532—537 թվականներին, Հուստինիանոս I կայսեր օրոք ու նրա գործուն մասնակցությամբ։ Տաճարի կառուցումը

[1] **Х. Ф. Линч**, Армения, т. I, Тифлис, 1910, էջ 475։

[2] Քաղվածքը ըստ **J. Strzygowski**, Die Baukunst Armenien und Europa, т. I, Wien, 1918, էջ 6։

ավարտելուց հետո իր առաջին այցելության ժամանակ Հուստինիանոսը բացականչեց. «Փառք տիրոջը, որ ինձ արժանի դարձրեց ի կատար ածել այս գործը։ Սողոմո՛ն, ես հաղթեցի քեզ»։

Այս ճարտարապետների կողմից կառուցված տաճարի գմբեթը՝ 31,4 մետր տրամագծով, շինության ավարտից 21 տարի անց՝ 558 թ. մայիսի 1-ին, դեռևս Հուստինիանոսի օրոք, փուլ եկավ։ Կայսրը կարգադրեց նոր գմբեթ կանգնեցնել, սակայն ոչ Անթիմոսը և ոչ էլ Իսիդորը արդեն կենդանի չէին, ու այդ գործը հանձն առավ վերջինիս եղբորորդին՝ Իսիդոր Կրտսերը։ Սրա կառուցած գմբեթը կանգուն մնաց երկար ժամանակ, կարողացավ դիմանալ 869 թ. երկրաշարժին, բայց չդիմացավ 986 (ըստ Ասողիկի՝ 989) թվականի մեծ երկրաշարժին։

Աղետից որոշ ժամանակ անց, երկրաշարժից փլված գմբեթի վերակառուցման համար հրավիրվում է Տրդատ ճարտարապետը։ Ասողիկը չի հապաղում արձանագրել այդ փաստը իր Պատմության մեջ, որպես գրավոր հիշատակության արժանի իրողություն։

Կառուցման պրոցեսի կարգավորման համար Տրդատը նախապես պատրաստում է եկեղեցու մոդելը, որի վրա սլետը է լուծվելին ճարտարապետական ու կառուցվածքային բնույթի բնդհանուր խնդիրներ։ Այդ աշխատանքների իրականացման համար նա բարձր փայտամածներ կանգնեցրեց մինչև գմբեթը։ Տեղեկություններ են պահպանվել այդ փայտամածների վրա կատարված ծախքերի մասին, ըստ որոնց դրանք գանձարանին նստել են 1000 լիվեր ոսկով[3]։ Հնարավոր է, որ գմբեթից բացի Տրդատը եկեղեցում կատարել է վերականգնման ուրիշ աշխատանքներ ևս, քանի որ, ինչպես հայտնի է, կառույցը «վերից վար ճեղքվածք էր տվել»։

Տրդատը գերազանց կատարեց տրված հանձնարարությունը և ցուցադրեց իր փայլուն վարպետությունը, որի մասին վկայում են ոչ միայն հուշարձանի առկա վիճակը, այլև Ասողիկի վկայությունն այն մասին, որ տաճարը վերականգնումից հետո ավելի վայելչագեղ տեսք ստացավ, քան առաջ էր[4]։ Ինչպես հայտնի է, եկեղեցին հաճախակի է ավերվել ու վերականգնվել, սակայն Տրդատի վերականգնումից հետո արդեն հազար տարի Կոստանդնուպոլսի սուրբ Սոֆիայի տաճարը կանգուն է։

Միանգամայն պարզ է, որ Տրդատի կատարած վերականգնումը

[3] **M. Edouard de Muralt**, Essai de chronographie Byzantine. SPb, 1855, էջ 569։

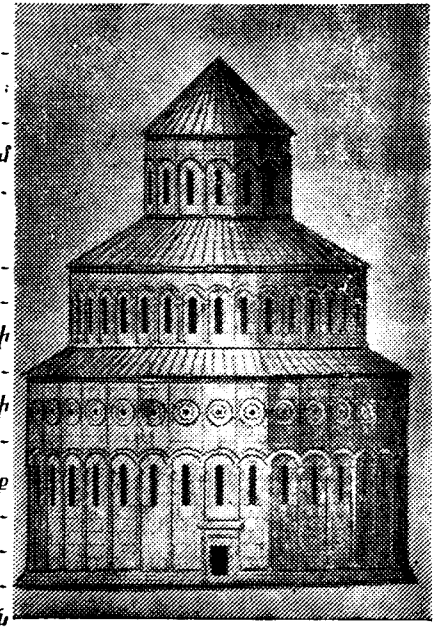
[4] Համմ. Ասողիկ, Պատմութիւն տիեզերական, ՍՊր, 1885, էջ 251։

լիովին արտացոլում էր X—XI դդ. հայ շինարարական մշակույթի վիճակը։ Թեպետ հայտնի է, որ այն ժամանակների համար այդպիսի հսկայական գմբեթներ Հայաստանում չէին կառուցվում, այնուամենայնիվ նրանց կառուցման շինարարական եղանակները ամենևին խորթ չէին հայ ճարտարապետներին։ Մյուս կողմից՝ Բյուզանդական կայսրության մայրաքաղաքում այդպիսի պատասխանատու պատվեր ստանալու համար Տրդատը պիտի ունենար առաջնակարգ ճարտարապետի բավականին մեծ համբավ, մանավանդ որ, ինչպես հայտնում է Ասողիկը, դեռ այդ աշխատանքները Տրդատին հանձնարարելուց առաջ բավական երկար ժամանակ «հմուտ հույն ճարտարապետները շատ էին հոգում նրա վերանորոգման համար» և, ըստ երևույթին, ոչ մի կոնկրետ եզրակացության չէին կարողանում հանգել։

Բյուզանդիայում սուրբ Սոֆիայի և Անիում Կաթողիկե տաճարի կառուցումը ավարտելուց անմիջապես հետո Տրդատին սպասում էր մի այլ պատվեր. Գագիկ Առաջին թագավորը արդեն վաղուց մտադրվել էր իր մայրաքաղաքում եկեղեցի կառուցել ավերված հռչակավոր Զվարթնոց տաճարի օրինակով։ Եվ անխոնջ Տրդատը սկսում է այդ, հավանորեն իր վերջին, աշխատանքը։ Պատահական չէր, որ Գագիկ թագավորը իր ուշադրությունը կենտրոնացրեց այդ հուշարձանի վրա։ Զվարթնոց տաճարը այն ամբողջ լավագույնի մարմնացումն էր, ինչ ստեղծել էր հայ ճարտարապետությունը, որի ծաղկումը V—VII դդ. նրանով կարծես թե ավարտվեց։ Սկսելով Գագիկի տաճարի կառուցումը 1001 թ., պետք է ենթադրել, որ Տրդատը նախապատրաստական մեծ աշխատանք է կատարել, որքանով որ Զվարթնոցը վերարտադրելու աշխատանքը կրելու էր հետազոտական բնույթ, իսկ նախնական չափագրություններն ու ճարտարապետական վերականգնումը խլելու էին երկար ժամանակ։ Բացի այդ, Տրդատը ոչ թե սոսկ վերարտադրեց Զվարթնոցը, այլ էական փոփոխություններ մտցրեց ինչպես նրա չափսերի, այնպես էլ ճարտարապետական մանրամասների մեջ։

Տաճարի կենտրոնական մասը չորս կիսաշրջանով կազմված հավասարակողմ խաչ է, շրջապատված առաջին հարկաբաժնի օղակաձև սրահով։ Շենքի կառուցվածքի հիմքն են կազմում չորս հզոր մույթեր, որոնց միջև բաց աբսիդների կիսաշրջանաձև եղրամասերում տեղավորված են 6-ական սյուներ։ Ներքին խաչաձևի ծավալները ավարտվում են գմբեթարդներով, որոնք դրսից կազմում են երկրորդ հարկը, իսկ կենտրոնական մասը բարձրանալով է՛լ ավելի

վեր ավարտվում է գմբեթային տարածությամբ՝ կազմելով եկեղեցու երրորդ հարկաբաժինը։ Այսպիսով, տաճարի ամբողջ ծավալները կարծես համախմբվում էին մի ինչ-որ անտեսանելի ուղղաձիգ առանցքի շուրջը։



Անիի Գագկաշեն եկեղեցին

Այնուամենայնիվ, Տրդատը գիտակցում է իր ստեղծագործական սկզբունքների և VII դարի հուշարձանի՝ Զվարթնոցի ճարտարապետության սկզբունքների միջև եղած ամբողջ տարբերությունը. նրանց միջև կար երեք դար՝ լի բազմաթիվ մշակութատնտեսական և քաղաքական իրադարձություններով, որոնք աղդել էին ճարտարապետության զարգացման ընթացքի վրա։ Տրդատն արդեն ստեղծել էր իր ճարտարապետական «հավատամքը», արտահայտվել էր իբրև իր դարաշրջանի քաղաքացի և ստեղծագործող։ Եվ ահա այժմ նա թագավորից պատվեր է ստանում կառուցել «նույնպիսի չափսերով և նույնպիսի ճարտարապետությամբ» մի տաճար։ Այստեղ ևս դրսևորվեց Տրդատի մեծությունը։ Նա վերարտադրեց Զվարթնոցը, բայց արդեն տարբեր չափսերով, տարբեր համամասնությամբ, տարբեր զարդանկարներով և տարբեր մանրամասներով։ Իր բոլոր կառույցներում պաշտամունքային շենքերի ներքին տարածությանը Տրդատը տվել էր նոր մեկնաբանություն. նրա կոմպոզիցիաները ոչ միայն տարբերվում էին իրենից առաջ գոյություն ունեցող բոլոր լուծումներից և մարմնավորում էին ոչ միայն իր ժամանակի գեղարվեստական կատարելատիպերը, այլև նորարություն էին, որը զգալի ազդեցություն էր թողել պաշտամունքային ճարտարապետության հետագա զարգացման վրա։ Տրդատի նորարարությունը ամենից առաջ արտահայտվեց ուղղաձիգ կերպով մասնատված շարժուն և հզոր ձևերի կառուցման մեջ։ Դա ցայտուն արտահայտություն է գտել Անիի Մայր տաճարում, որը այդ առումով խիստ տարբերվում է հայ ճարտարապետության մյուս ստեղ-

ծագործություններից։ Նույն սկզբունքը մենք տեսնում ենք նաև Գագիկի տաճարում։

Այստեղ արժե հիշել տաճարի պեղումների ժամանակ արված հետաքրքիր մի գյուտ՝ Գագիկի արձանի մասին։ Հայաստանի պաշտամունքային ճարտարապետության հուշարձանները տալիս են կտիտորային (հիմնադիրների) խմբերի բարձրաքանդակների ոչ քիչ օրինակներ, բայց իրենց նշանակությամբ դրանք չեն կարող համեմատվել Գագիկի կլոր արձանի հետ։ Այս արձանը ինքնուրույն զարգացած քանդակագործական ստեղծագործության նմուշ է։ Եթե նկատի ունենանք Ասողիկի արտահայտությունը՝ «Այլ անդ դիպեալ ճարտարապետին հայոց Տրդատայ քարագործի», ապա մենք ի դեմս նրա տեսնենք և քանդակագործին։

Գագիկի արձանը փայլուն օրինակ է այն բանի, թե քանդակագործական ստեղծագործությունների ինչպիսի նմուշներ կարող էր տալ հայ արվեստը, եթե ճարտարապետության հետագա զարգացումը չկասեցվեր օտար նվաճողների կողմից։

Այսպիսով, Տրդատի՝ իբրև հայ միջնադարյան ճարտարապետի, գործունեությունը համընկնում է Հայաստանի պատմության կարևոր այն սահմանագծին, երբ երկիրը արաբական ներխուժումից հետո նորից դուրս էր եկել իր զարգացման մայրուղին։ Նոր մեծ շինարարության, ճարտարապետության զարգացման կենտրոն և Հայաստանի ճարտարապետական ուղղության օրինադիր է դառնում նրա մայրաքաղաք Անին։ Տրդատը այս քաղաքում է ծնունդ տվել շատ կառույցների։

Հավանական է, որ Անիի աշխարհիկ շենքերից նրան է պատկանում նաև Բագրատունիների պալատը, որն ունի նրա ստեղծագործությանը բնորոշ շատ հատկանիշներ։

Տրդատի գործերը, հատկապես Անիի կաթողիկե տաճարը, բազմաթիվ սերունդների համար ստեղծագործական ոգեշնչման աղբյուր են հանդիսացել։ Շուտով, համարյա տաճարի հետ միաժամանակ, Հայաստանում երևան են գալիս մի շարք պաշտամունքային շենքեր, որոնց ճարտարապետները, եթե չեն էլ եղել Տրդատի անմիջական աշակերտները, համենայն դեպս նրա ստեղծագործության հավատարիմ հետևորդներն էին։ Առաջին հերթին նշենք նրանցից երկուսին՝ Մարմաշենի մեծ եկեղեցու ճարտարապետին, որի անունը հայտնի չէ, և Կեչառիսի մեծ եկեղեցու շինարարին։ Այդ երկու գործերի մեջ դրված են ընդհանուր թեմատիկ մտահղացումներ, ինտերյերի ընդհանուր մեկնաբանություն, որոնք մոտ են նրան, ինչ

մենք տեսնում ենք Տրդատի կառուցած Արգինայի եկեղեցում կամ Մայր տաճարում՝ սլացիկ վերընթաց ձևեր իբրև կոմպոզիցիայի լեյտմոտիվներ, միևնույն փնջաձև կիսասյուները, սլաքաձև կամարները և այլն։ Սակայն միայն այդ մի քանի կառույցներով չի սահմանափակվում Տրդատի ազդեցությունը հայ ճարտարապետության վրա։ Նրա ստեղծագործության ուժեղ ազդեցության տակ կառուցված հուշարձանները բավական շատ են։

Տրդատի ստեղծագործությունը չի վրիպել համաշխարհային ճարտարապետության մի շարք հետազոտողների ուշադրությունից։ Նրա մասին քիչ չի գրվել, և համարյա բոլորը ընդունում են, որ Տրդատի ստեղծագործությունները դուրս են եկել հայ ազգային ճարտարապետության սահմաններից։

Տրդատը հին Հայաստանի ճարտարապետների մեջ այն քչերից մեկն է, որի ստեղծագործություններից շատերն են պահպանվել։ Այդ բոլոր գործերը հաստատապես մտել են Հայաստանի դասական ճարտարապետության պատմության մեջ իբրև նրա փայլուն գագաթները։ Այդպիսի ստեղծագործության հիմքում ընկած են լինում նորարարության սկզբունքները, որոնք միանգամայն համապատասխան են ժամանակի ոգուն։

Հենց այդ գործերի շնորհիվ Տրդատի անունը լայն ճանաչում է ստացել ոչ միայն իր հայրենիքում՝ Հայաստանում, այլև նրա սահմաններից դուրս։

«Ստեփանոս Տարօնեցւոյ Ասողկան Պատմութիւն Տիեզերական» ՍՊր, 1885։

Թորամանյան Թ., *Նյութեր հայկական ճարտարապետության պատմության, հտ. 1, Երևան, 1942, հտ. 2, Երևան, 1948։*

Խարխուդարյան Ս., *Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ և քարգործ վարպետներ, Երևան, 1963։*

Mapp H., Ани, Л.—М., 1934.

Оганесян К., Зодчий Трдат, Ереван, 1951.

Edouard de Muralt M., Essai de chronographie Byzantine, SPb, 1855.

Strzygowski J., Die Baukunst der Armenier und Europa, Bd. I, Wien, 1918.

Կ. ՀՈՎՀԱՆՆԻՍՅԱՆ
(ճարտարապետության դոկտոր)

ԳՐԻԳՈՐ ՄԱԳԻՍՏՐՈՍ

Հայ միջնադարյան մշակույթի պատմության մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում ականավոր գիտնական, փիլիսոփա և գրող Գրիգոր Մագիստրոս Պահլավունին (մոտ. 990—1058 թթ.)։ Լինելով Բագրատունյաց թագավորության խոշոր քաղաքական գործիչներից մեկը, իսկ հայ պետականության անկումից հետո՝ Բյուզանդական կայսրության ազդեցիկ աստիճանավորը, նա մի քանի տասնամյակ՝ մինչև իր կյանքի վերջը գտնվում էր հայ գաղափարական կյանքի կենտրոնում։ Բազմակողմանի գիտելիքներ տեր, աշխարհիկ և կրոնական գրականությանը հավասարապես քաջատեղյակ այդ հոչակավոր իշխանը, որը միակ աշխարհական փիլիսոփան է մեր ամբողջ միջնադարյան պատմության մեջ, XI դ. առաջին կեսի հայ հոգևոր մշակույթի ամենաբնորոշ ներկայացուցիչն է, դարաշրջանի հակասական ոգու փայլուն արտահայտիչը։ Սուր էին ժամանակի դասակարգային բախումները և գաղափարական հակամարտությունը։ Քաղաքների աճի ու քաղաքային բնակչության աշխուժացման հետ կապված աշխարհիկ ոգու ուժեղացումը X—XI դդ. զուգորդվում էր ծավալուն վանական շինարարության և կրոնական, ճգնավորական տրամադրությունների խորացման հետ, իսկ եկեղեցու և նոր իշխանական տների, ինչպես և մեծատունների փարթամացումը՝ գյուղացիության աղքատացման ու ազանդավորական շարժումների հետ։

Գրիգոր Մագիստրոսը սերում էր անվանի Պահլավունյաց իշխանական տոհմից, որը տվել է պատմությանը մի շարք երևելի քաղաքական, հոգևոր և գրական գործիչներ։ Նրա հայրը, Բջնիի ամրոցի տեր Վասակ Պահլավունին, ուներ ընդարձակ կալվածքներ Կոտայքում, Նիգում, Գեղարքունիքում և այլ գավառներում։ Նա հայտնի էր որպես քաջ ռազմիկ և աչքի էր ընկնում լայն շինարարական

գործունեությամբ։ Կառուցել է Բջնիի ամրոցը և նշանավոր եկեղեցին, ինչպես և այլ ճարտարապետական կոթողներ։ Գրիգորի մեծ հորեղբայրը՝ Վահրամ Պահլավունին ոչ միայն ականավոր զորավար էր, Անիի թագավորության սպարապետը, որը բազմիցս պարտության էր մատնել բյուզանդական գնդերին և խուժադուժ հրոսակներին, այլև կառուցել էր տվել հայ ճարտարապետության գոհարներից մեկը՝ Մարմաշենի վանքը և Արագածի եկեղեցին, իսկ նրա փոքր հորեղբայրը՝ Ապլղարիբը, Անիի ս. Փրկչի հոյաշեն եկեղեցին։

Իր մանկությունը Գրիգորն անց է կացրել Անիում, որը X—XI դարերի հայ հասարակական և մտավոր կյանքի ամենախոշոր կենտրոնն էր։ Այստեղ էլ նա ստացել է իր փայլուն կրթությունը, խորապես ուսումնասիրել աշխարհիկ, այսպես կոչված «արտաքին» գիտությունները՝ քերականությունը, ճարտասանությունը, փիլիսոփայությունը, երաժշտությունը, աստղաբաշխությունը և այլն։ Հըմտացել է նաև կրոնական գրականության մեջ, կրոնավորներից ավելի քաջատեղյակ դարձել դավանաբանական ու աստվածաբանական խնդիրներին։ Գրիգորի կրթությունը չի սահմանափակվել հայերենով առկա գրականությամբ։ Դարի բուռն սոցիալ-քաղաքական տեղաշարժերը, Հայաստանի միջազգային կապերը և կյանքի աշխարհականացման ոգին նոր պահանջներ դրեցին հայ մտավորականների առաջ։ Մայրենի լեզվին հավասար Գրիգորը տիրապետում է հունարենին, իր ուսումը կատարելագործում է Կոստանդնուպոլսում, դառնում հին հունական և բյուզանդական գրականության մեծ գիտակ։ Իր նամակներում նա առատորեն մեջբերումներ է կատարում հունական դիցաբանությունից, անտիկ աշխարհի գրողների երկերից, քննարկում հին հունական փիլիսոփաների հայացքները։ Նա լավատեղյակ էր նաև պարսկական, ասորական ու արաբական հոգևոր մշակույթներին, ծանոթ էր մահմեդական աստվածաբանների ուսմունքներին, կապեր էր պաշտպանում արաբ գիտնականների հետ։

Անիի թագավորության քաղաքական կյանքին, մյուս Պահլավունի իշխանների պես, գործուն մասնակցություն է ունեցել նաև Գրիգոր Մագիստրոսը։ Թեև նա հունական մշակույթի ջերմ երկրպագուներից մեկն էր, անձնական սերտ կապերի մեջ էր և հարգում էր Պետրոս Գետադարձին, այնուամենայնիվ, Բագրատունյաց թագավորության համար ստեղծված ճգնաժամային վճռական պահին նա կանգնեց ոչ թե հայրենադավ ու բյուզանդամոլ կաթողիկոսի ու

վեստ Սարգսի, այլ հայկական պետականության պահպանման համար պայքարող իր հորեղբոր՝ սպարապետ Վահրամ Պահլավունու և նրա կուսակիցների կողմում:

Նենգությամբ Կ. Պոլիս կանչված Գագիկ Երկրորդին օգնելու և հայոց անկախությունը փրկելու նպատակով 1045 թ. նա շտապում է Կ. Պոլիս, մասնակցում արքունիքում տեղի ունեցող բանակցություններին, բայց տեսնելով, որ հայրենիքն արդեն վաճառված է դավաճանների կողմից, ստիպված է լինում շատերի պես իր կալվածքները հանձնել բյուզանդացիներին, փոխարենը կոստանդիանոս կայսրից հողեր և գյուղեր ստանալով Միջագետքում: Նրան տրվում է նաև մագիստրոսի բարձր ռազմական տիտղոսը և Միջագետքի կուսակալի պաշտոնը: Չնայած այդ պատիվներին ու դիրքին նա մինչև իր կյանքի վերջը չհաշտվեց Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսի հայրենադավ կուսակցության հետ, երազելով ինքնուրույն հայ թագավորության վերականգնման մասին: Նրա կուսակալության սահմանների մեջ, բացի Միջագետքից, մտնում էին Վասպուրականը, Տարոնը և հարավ-արևմտյան Հայաստանի այլ մարզեր, որտեղ նա բարեկարգություններ է կատարել և բյուզանդական զորքերի գլուխն անցած պաշտպանել երկրի արևելյան սահմանները սելջուկ թուրքերի ասպատակություններից: Գիտնական կուսակալը սելջուկ թուրքերի ասպատակություններից: Գիտնական կուսակալը բազմիցս փորձել է թողնել պաշտոնը և լիովին նվիրվել մտավորական ու գրական աշխատանքի, բայց կայսրը անփոխարինելի է համարել նրան և չի ընդառաջել նրա ցանկությանը:

Ի տարբերություն այն ժամանակվա ոչ սակավաթիվ կրթված իշխանների, Գրիգոր Մագիստրոսը ոչ միայն չի խորշում գրական աշխատանքից, այլև ծավալելով լայն լուսավորական աշխատանք, հիմնադրելով կրթական կենտրոններ, սատարում է իր համախոհներին և աշակերտներին՝ նպաստելու գիտության տարածմանը: Չնայած քաղաքական կյանքին իր գործուն մասնակցությանը, նա ստեղծում է նաև բարձր տիպի սեփական ճեմարան, ուր դասավանդում է փիլիսոփայություն, քերականություն և այլ առարկաներ: Այդ ճեմարանը, ըստ երևույթին, նրա հետ միասին շրջել է Արևելյան և Արևմտյան Հայաստանի գավառներով, ուր պաշտոնի բերումով կամ քաղաքական դեպքերի հետևանքով տեղափոխվել է ուսուցչապետ-իշխանը: Իր հոր և հորեղբայրների օրինակով Մագիստրոսը ևս լայն շինարարական գործունեություն է ծավալել: Նրա կառուցած վանքերը, եկեղեցիները, մատուռները Կեչառույքում (Ծաղկաձոր), Հաղ-

վուց թառում և այլ վայրերում նույնպես հայ ճարտարապետության հիանալի հուշարձանների թվին են պատկանում:

Հայ միջնադարյան գիտնականի մի նոր տիպար է Գրիգոր Մագիստրոսը: Իր դասակարգի գաղափարախոսը լինելով հանդերձ, նա միաժամանակ լայնախոհ, հանրագիտակ մտավորական էր և արդյունավոր մտածող ու գրող: Ջափազանց լայն էր նրա հետաքրքրությունների շրջանակը: Նրան հետաքրքրում էին բազմապիսի հարցեր՝ սկսած հին հունական ու հայկական դիցաբանությունից մինչև ժամանակակից փիլիսոփայության ու աստվածաբանության խընդիրները, ճշգրիտ գիտություններից մինչև պատմության, գրականության ու արվեստի հարցերը: Դա պայմանավորված էր ոչ միայն նրա անձնական նախասիրություններով: Աշխարհիկ կյանքի աշխուժացումը զգալի չափով ազդել էր առհասարակ հոգևոր կյանքի բնույթի վրա, նոր պահանջներ առաջադրելով և իր կնիքը դնելով գիտության, արվեստի ու գրականության զարգացման վրա:

Գրիգոր Մագիստրոսը որդեգրել էր ուսման այնպիսի մի ծրագիր, որն ավելի մեծ տեղ էր հատկացնում աշխարհիկ գիտություններին: Ուսման այդ ծրագիրը պահանջում էր լրացնել կրոնական կրթությունը բազմակողմանի աշխարհիկ գիտելիքներով: Ինքը՝ Գրիգորը Անիի բարձրագույն դպրոցում ստացել էր այդպիսի կրթություն՝ շեշտված աշխարհիկ-գիտական թեքումով: Անիի թագավորության ծաղկման ժամանակամիջոցում ծլարձակած ազատամտության սաղմերի և լուսավորության տարածման անհրաժեշտության գաղափարը Գրիգոր Մագիստրոսը պաշտպանեց իր ողջ կյանքի ընթացքում, հաճախ պայքար մղելով միակողմանի կրոնական կրթության կողմնակիցների դեմ: Մյուս միջնադարյան մտածողների պես Մագիստրոսն էլ ընդունում էր, որ ուսումը պետք է սկսել սուրբ Գրքի ընթերցանությամբ, բայց նա գտնում էր, որ դրանով չպետք է սահմանափակվել: Համակողմանի կրթություն ստանալու համար այնուհետև պետք է անցնել «առասպելավարժությանը», այսինքն խորանալ դիցաբանության, առասպելական պատմությունների ու զրույցների ուսումնասիրման մեջ և միաժամանակ սերտել գեղեցիկ հատվածներ հոմերական ու պղատոնական երկերից: Դրանց միջոցով, ըստ Մագիստրոսի, սովորողն աստիճանաբար մոտենում է զուտ աշխարհիկ բնույթի գիտություններին, «ազատ արվեստներին», որոնք կազմում են ուսման ավելի բարձր աստիճանը: Այդ գիտություններն են՝ քերականությունը, ճարտասանությունը, այնուհետև տրամաբանությունը: Գիտությունների այս

եւյակին հաջորդում է ճշգրիտ գիտությունների քառյակը՝ թվաբանությունը, երկրաչափությունը, աստղաբաշխությունը և երաժշտությունը, որոնք մաթեմատիկայի բաղկացուցիչ մասերն են։ Մաթեմատիկան էլ իր հերթին դիտվում է որպես անհրաժեշտ աստիճան բնագիտությունից (ֆիզիկայից) բնազանցությանը (մետաֆիզիկային) անցնելու համար։

Մագիստրոսի ճեմարանում հիմնական ուշադրության առարկա էր վերոհիշյալ «յոթ ազատ արվեստների» ուսուցումը։ Այդ «արվեստները» հայտնի էին դեռևս հին Հայաստանում։ Նրանց զարգացման համար V—VI դարերում մեծ ջանք էին գործադրել հունաբան դպրոցի գործիչները։ Երկարատև դադարից հետո Մագիստրոսը ոչ միայն վերականգնացրեց հետաքրքրությունը աշխարհիկ գիտությունների հանդեպ, այլև իր մանկավարժական ու գրական գործունեությամբ նոր պայմաններում արմատավորեց այդ գրեթե մոռացության մատնված աշխարհիկ առարկաները։ Նա լայն նամակագրական կապեր է հաստատում Հայաստանի տարբեր մասերում ապրող գիտնականների, կրոնական գործիչների, իր համախոհների ու նախկին ուսուցիչների հետ, դառնալով կապող օղակ մտավոր կենտրոնների միջև և կրթական կյանքին ուղղություն տվող գիտության կազմակերպիչ։ Այդ նամակագրության հետևանքով ծնվում է նրա ընդարձակ նամականին, միջնադարյան հայ գրականության բոլորովին նոր մի տեսակի լավագույն նմուշը, որը և իր իսկ հեղինակի աշխարհայացքի հայելին է ու դարաշրջանի գաղափարական կյանքի ճշգրիտ չափանիշը։

Գրիգոր Մագիստրոսը շատ աշխատություններ գրած և բազմաթիվ թարգմանություններ կատարած պիտի լինի։ Սակայն դրանցից միայն փոքր մասն է պահպանվել։ Այդ, նախ և առաջ, նրա «Քերականության մեկնությունն» է, նվիրված Դիոնիսիոս Թրակացու քերականական աշխատությանը։ Այդ մեկնությունը, որը հայ միջնադարյան քերականագիտության աչքի ընկնող հուշարձաններից է, գրվել է որպես դասագիրք և, ամենայն հավանականությամբ, օգտագործվել է Մագիստրոսի ճեմարանում ու բարձր տիպի այլ դպրոցներում։ Մագիստրոսը քաջ տիրապետել է նաև տաղաչափության արվեստին։ Բայց նա եղել է ոչ միայն տեսաբան ու գեղարվեստական գրականության սիրահար, այլև ինքը գրել է չափածո և արձակ գործեր։ Նրա գրչին են պատկանում մի շարք բանաստեղծություններ, այդ թվում նաև հայտնի «Հազարտողյանը»։ Վերջինս բանաստեղծորեն վերապատմում է Աստվածաշնչի բովանդակությունը. այն գրված է չորս օրում ի պատասխան արաբ աստվածաբան Մանուչեի հետ Կոստանդնուպոլսում ունեցած վեճի։ 1016 տողից բաղկացած այդ երկը, որը թեև աչքի չի ընկնում բանաստեղծական ներշնչանքով, ուշագրավ է որպես տաղաչափության արվեստի կիրառման մի նմուշ և միջնադարյան հայ բանաստեղծության պատմության մեջ առաջին սկզբից մինչև վերջ հանգավոր քերթվածը։

«Քերականության մեկնությունից» ու նամակներից պարզ երեվում է, որ Գրիգոր Մագիստրոսը քաջատեղյակ է եղել երաժշտության տեսության հարցերին։ Նա հեղինակ է նաև երաժշտա-բանաստեղծական մի քանի ստեղծագործությունների։

Գրիգոր Մագիստրոսը, ինչպես երևում է նրա նամակներից, շատ է զբաղվել թարգմանություններով։ Սակայն պահպանվել է միայն Եվկլիդեսի «Երկրաչափության» մի մասի թարգմանությունը։ Իր նամակներից մեկում նա հայտնում է, որ սկսել է թարգմանել Պլատոնի «Փեդոն» և «Տիմեոս» տրամախոսությունները և մտադիր է թարգմանել մի շարք հույն ու ասորի հեղինակների երկեր։ Սակայն այդ թարգմանությունները կամ չեն պահպանվել, կամ էլ Մագիստրոսը բազմազբաղ լինելով հնարավորություն չի ունեցել իրագործելու իր մտադրությունը։ Պլատոնի հինգ տրամախոսությունների պահպանված հայերեն թարգմանությունները, որ վերագրվում էին Մագիստրոսին, կատարված են նրանից մի քանի դար առաջ՝ հունաբան դպրոցի գործիչների կողմից։

Գրիգոր Մագիստրոսի աշխարհայացքի, նրա գիտական հետաքրքրությունների և գաղափարների ուսումնասիրման հիմնական աղբյուրը իր նամականին է։ Նրա բազմաթիվ ու բազմաբնույթ թղթերից մեր առջև հառնում է խորաթափանց մտքի տեր գիտնականը, փիլիսոփայության և աստվածաբանության խնդիրներով ապրող կիրթ իմաստասերը, լուսավորության տարածման հոգսերով տանջված քերականագետը, թարգմանիչը և գրականագետը։ Միաժամանակ նրա նամակներում հստակ ուրվագծվում է իշխող ավատատիրական դասի գաղափարախոսը և այդ արտոնյալ խավի շահերն ու ձգտումները պաշտպանող քաղաքական մտածողն ու ռազմական գործիչը։ Հայտնի է, որ նրա գլխավորած ռազմական ուժերը հաշվեհարդար տեսան բոնդրակյան շարժման մասնակիցների հետ, ջախջախեցին նրանց կենտրոնները և բոնդրակյաններին արտաքսեցին Հայաստանից։ Մագիստրոսը սակայն նշում է, որ ինքը, ի տարբերություն նախորդ աղանդահալած իշխանների և կաթողի-

կոսների, թույլ չի տվել, որ զինվորները խոշտանգեն աղանդավորներին, սպանեն կամ աղվեսադրոշմով խայտառակեն նրանց, ինչպես վարվել են ուրիշները։ Սա էլ մի բնութագրական գիծ է Մագիստրոսի համար. կանգնած լինելով ավատատիրական իրավակարգի պաշտպանության դիրքերում, սակայն որպես լուսավորյալ վերնախավի ծնունդ, նա զգացել է դաժանության և ռամիկ ժողովրդի մարդկային արժանապատվության ստորացման վտանգը։

Իր նամակներում Գրիգոր Մագիստրոսը հանդես է գալիս որպես հին հունական մշակույթի և փիլիսոփայության երկրպագու։ Այդ պատճառով էլ նրա սրտին Պլատոնի հետ մեկտեղ հայ փիլիսոփաներից ավելի մոտ է Դավիթ Անհաղթը՝ հունաբան դպրոցի ամենակարկառուն ներկայացուցիչը և Հայաստանում նոր պլատոնականության ներմուծողն ու տարածողը։ Սակայն Մագիստրոսի օրոք նորպլատոնականությունը Հայաստանում արդեն սպառվում էր որպես առանձին հոսանք. այն ավելի շատ սկսում էր աղբյուր ծառայել նոր ուղղությունների համար, որոնք ավելի հարազատ արտահայտությունն էին ծաղկման շրջանը թևակոխած ավատատիրական հասարակարգի գաղափարների ու տրամադրությունների։

Գրիգոր Մագիստրոսի նորպլատոնականությունը, պահպանելով Դավիթ Անհաղթի գաղափարների հիմնական մասը, զգալիորեն հակվում է դեպի փիլիսոփայական ռացիոնալիզմը, ինչպես և դեպի ուժեղացող բնափիլիսոփայական հոսանքը, որոնք ավելի մոտ էին և՛ իր՝ Մագիստրոսի հետազոտական հակումներին, և՛ նրան շրջապատող աշխարհիկ պետերի, և՛ հոգևորականության գրասեր ու մտածող հատվածի համար։ Իր գրական և հռետորական ձիրքը նա ի սպաս է դնում հայկական միջավայրում հին հունական փիլիսոփաների, գիտնականների ու բանաստեղծների ժառանգության տարածման գործին։

Մագիստրոսին չափազանց անհանգստացրել է թոնդրակեցիների ուսմունքը։ Եթե որպես զորավար՝ բյուզանդական Կոստանդիանոս կայսեր մագիստրոս, նա դատաստան տեսավ թոնդրակեցիների նկատմամբ, ապա իր գրվածքներում չանում էր գաղափարապես ջախջախել թոնդրակեցիներին։ Թերևս մեր միջնադարյան ամբողջ գրականության մեջ այնքան շեշտված չի դրսևորվել հեղինակի տեսակետների ու աշխարհայացքի դասակարգայնությունը, ինչքան Մագիստրոսի՝ թոնդրակեցիների դեմ ուղղված նամակներում։ Եվ դա զարմանալի չէ։ Սուր դասակարգային պայքարը իր ցայտուն արտացոլումն էր գտել և գաղափարական զոտեմարտում,

իսկ Գրիգոր Մագիստրոսը, որպես իշխող դասերի կարկառուն ներկայացուցիչ, իրեն վերագրելով ամբողջ հասարակության շահերի արտահայտչի դեր, մեղադրում է թոնդրակեցիներին ամեն տեսակի հանցանքներում, անվանում և՛ խռովարար, և՛ անաստված, ջանում ամեն կերպ վարկաբեկել նրանց։ Սակայն նա չի էլ խոսում այն մասին, որ թոնդրակեցիների հիմնական պահանջները նախնական քրիստոնեական էին և անհամեմատ ավելի արդար, քան եկեղեցու ուսմունքը, որն այն աստիճանի հարմարեցվել էր ֆեոդալական նվիրապետությանը, որ նրա մեջ գրեթե ոչինչ չէր մնացել վաղ քրիստոնեական՝ աշխատավոր ճնշված խավերի պահանջները պարունակող ուսմունքից։

Որպես մտածող Գրիգոր Մագիստրոսը փայլում է, երբ անդրադառնում է գիտության, իմաստասիրության, կրթության բազմապիսի հարցերին։ Այստեղ արդեն երևան է գալիս նրա ամբողջ մտապաշարը և հայացքների աշխարհիկ, ժամանակի համար առաջավոր բնույթը։ Հանձին Գրիգոր Մագիստրոսի մենք տեսնում ենք, թե ինչպես նախորդ դարերից ստացված նորպլատոնական ժառանգությունը, ենթարկվելով ժամանակի պահանջներին, կորցնում է իր նախկին տեսքը և սերտաճում այլ գաղափարական հոսանքների ու փիլիսոփայական ուսմունքների հետ։ Նրանով փաստորեն վերջանում է նորպլատոնականության գիծը Հայաստանում, իհարկե, արդեն բավականին ձևափոխված և հեռացած Դավիթ Անհաղթի ու վաղ ֆեոդալիզմի այլ հայ նորպլատոնականների հայացքներից։

Մագիստրոսը մեծ հետաքրքրություն է ցուցաբերում դեպի բնական գիտությունները. նրա ասույթներից երևում է, որ նա խորապես գիտակ էր ժամանակի բնագիտության նվաճումներին։ Սակայն նա չի հարում զգայապաշտությանը (սենսուալիզմին), թեև զգալի տեղ ։ հատկացնում արտաքին աշխարհի զգայական ճանաչմանը։ Էականն ու որոշիչը, ըստ Մագիստրոսի, բանական ճանաչողությունն է։ Եթե նա, հետևելով նորպլատոնականներին, աստվածային էության մասին խոսելիս պնդում է, թե «մերձենալ աստծուն հույժ բարի է», ապա հենց նույն տեղում էլ ցույց է տալիս դրա ճանապարհը՝ «չկա մերձենալու որևէ (ավելի լավ) միջոց, քան գիտությամբ հոգին լուսավորելը»[1]։ Այսինքն, Գր. Մագիստրոսը, ինչպես և Դավիթ Անհաղթը, ընդունում է աստծո գոյության տիեզերաբանական ապացույցը՝ բնության, որպես աստծո ստեղծագործության ճանաչումով ըմբռնել նրա արարչի էությունը։ Այդ պատ-

[1] «Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը», Ալեքսանդրապոլ, 1910, էջ 97։

ճառով էլ նա կարևոր նշանակություն է տալիս բնագիտությանը և մաթեմատիկային, որոնք մարդկային միտքը նախապատրաստում են բնությունից վեր գտնվող գերագույն գոյի ճանաչմանը։ Պարզ է, որ այդ աստիճանում գիտական միտքն արդեն վեր է ածվում մետաֆիզիկական և աստվածաբանական խորհրդածությունների։ Սակայն էականն այստեղ այն է, որ Մագիստրոսը կարևոր նշանակություն է տալիս զգայական բուն ճանաչմանը, որն ի վերջո արտաքին աշխարհի բացահայտված օրենքներն ու հատկությունները տարածում է աստծո վրա և բանականորեն հիմնավորում նրա գոյությունն ու էությունը։

Հաստատելով բանական ճանաչման գերազանցությունը զգայականի հանդեպ, Գրիգոր Մագիստրոսը չի ժխտում զգայական ճանաչման դերը գոյերի ըմբռնման հարցում։ Հետևելով Դավթին նա հայտարարում է, որ «միտքը, պարզ ասած, գոյերի ըմբռնումն է» (115)։ Այդ ըմբռնումը կատարվում է, անշուշտ, աստիճանաբար՝ զգայարանների միջոցով։

Եթե ճանաչման պրոցեսում զգայական ընկալումը առաջին և անհրաժեշտ աստիճանն է, ապա գիտությունների համակարգում դրան համապատասխան առաջին տեղն են բռնում ճշգրիտ գիտությունները, որոնք զբաղվում են զգայական աշխարհի, բնության իրերի և նրանց հատկությունների ճանաչմամբ։ Եվ Գրիգոր Մագիստրոսը, արդեն ըստ էության տարբերվելով իր գաղափարական նախորդ Դավիթ Անհաղթից, խորապես զբաղվում է բնական գիտություններով, որպես փիլիսոփա թեքվելով դեպի բնագիտությունը։ Մագիստրոսի նամակներում զգալի տեղ են բռնում ուշագրավ դիտողություններն ու ասույթները կենսաբանության, բժշկագիտության, տիեզերագիտության, մաթեմատիկայի և այլ գիտությունների վերաբերյալ։ Կարևոր տեղ է գրավում Մագիստրոսի փիլիսոփայական հայացքներում տարրաբանությունը, ուսմունքը չորս տարրերի մասին, ինչպես նաև պյութագորականների ուսմունքը թվերի մասին։ Բայց այնուամենայնիվ, նա ավելի բարձր է դասում ճանաչման հաջորդ՝ բանական աստիճանը։ Եվ դա միանգամայն հասկանալի է. ռացիոնալիստ Մագիստրոսի համար զգայարանների հաղորդումները և նրանց վրա հիմնված կարծիքները կարող են ստուգման, «որովհետև երբեմն որևէ բանի մասին մենք խորհում ենք ոչ ճիշտ, տեսնում ենք որակը և (մեր տեսածը) չի համապատասխանում (իրի իսկական) ձևին, լսում ենք որևէ բան և այն չի հաստատվում» (71)։

Որևէ բանի մասին ստույգ գաղափար ունենալու համար բանականությունը պետք է իր տրամադրության տակ ունենա զգայական ընկալումներ և կարծիքներ, որպեսզի մենք «ստուգությամբ ըմբռնենք անունը, էությունը և իրը»։ Այդ երեքի համապատասխանությունը հաստատելով միայն «հազիվհազ մենք կարողանում ենք ճանաչել գոյի գոյությունը» (71)։ Ճանաչման գերագույն, բանական աստիճանում ստուգվում է իրի և մտքի համապատասխանությունը։ Ոչ թե վերացական, փորձից առաջ և անկախ ստեղծված գաղափարներն են վերագրվում իրական աշխարհին, այլ այդ գաղափարները, իրերի անունները քննության են ենթարկվում և միայն ճշմարտվելով կարող են համարվել ստուգապես ճանաչված գոյեր։ Ով որ ցանկանում է գիտականորեն ստույգ ճանաչել գոյերը, «պարտավոր է հետևել ենթակայի բնությանը, ինչպես հյուսնը՝ փայտին» (111)։

Գրիգոր Մագիստրոսի բնափիլիսոփայական հակումները, անշուշտ, որոշակի ազդեցություն էին գործում ժամանակակից մտավորականության վրա։ Իր լայն նամակագրական կապերով, գրած բարձր ու ազդեցիկ դիրքով և մանավանդ մանկավարժական գործունեությամբ նա իշխող խավերի գրասեր շրջաններում տարածում էր իր տեսակետները, բնափիլիսոփայական հայացքները, արձագանքում էր իր ժամանակաշրջանի նոր պահանջներին։ Նրա կարևոր արժանիքներից մեկն այն է, որ հենվեց նախորդ շրջանի թողած ժառանգության, հատկապես Դավիթ Անհաղթի և անտիկ փիլիսոփայության վրա։ Հայ միջնադարյան մշակույթի պատմության մեջ Գրիգոր Մագիստրոսը մնում է որպես լուսավորության մունետիկ և գիտության ռահվիրա։

«Տաղառացութիւնք Գրիգորի Մագիստրոսի Պահլավունւոյ», Վենետիկ, 1868։

«Գրիգոր Մագիստրոսի թղթերը». բնագիրն առաջաբանով և ծանոթագրություններով առաջին անգամ ի լույս ընծայեց Կ. Կոստանյանց, Ալեքսանդրապոլ, 1910։

«Մեկնութիւն քերականին». Адонц Н. «Дионисий Фракийский и армянские толкователи» (Петроград, 1915) գրքում։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։

Գաբրիելյան Հ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հտ. II, Երևան, 1958։

Чалоян В., Развитие философской мысли в Армении, М., 1974.

Ս. ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ
(փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր)

ԱՐԻՍՏԱԿԵՍ ԼԱՍՏԻՎԵՐՏՑԻ

XI դ. ականավոր պատմիչ-հրապարակախոս Արիստակես Լաստիվերտցին ծագում է, հավանաբար, Արծնի մերձակայքից։ Նա իր «Պատմություն հայոց» երկում Արծնը անվանում է «մեր քաղաք»։ Արծնը գտնվում էր Կարինի մոտերքում, այսինքն՝ մի վայրում, որը IV դ. վերջերից մտնում էր Բյուզանդական կայսրության կազմի մեջ։ VII դ. կեսերին արաբական խալիֆայությունը գրավում է Կարինը և միայն երեք հարյուրամյակից հետո, 949 թ. բյուզանդացիներին հաջողվում է վերահաստատել այստեղ իրենց իշխանությունը։ Կարինը դարձավ թեմի՝ բյուզանդական ռազմա-վարչական նահանգի կենտրոն և այդպիսին մնաց ամբողջ այն ժամանակաշրջանում, որն ընդգրկվում է Արիստակեսի Պատմության մեջ։ Մեզ հայտնի չէ, ապրե՞լ է Արիստակեսը Կարինի կողմերում, թե ոչ։ Կասկածից վեր է, սակայն, որ բյուզանդական իրականությունը խոր տպավորվել էր նրա գիտակցության մեջ և արտացոլվել Պատմության էջերում։

Պատմիչի կյանքի տարիները որոշվում են միայն մոտավորապես։ Իր աշխատության 3-րդ գլխում նա ներկայացնում է իրեն որպես 1022 թ. դեպքերի ականատես։ Պատմությունն ավարտվել է 1072 թ. հետո (հեղինակը հիշում է Արփ-Արսլան սուլթանի (1063—1072) մահը), բայց 1087 թ. առաջ՝ Ուռհան (որ սելջուկները գրավեցին 1087 թ.) նա անվանում է բյուզանդական քաղաք։ Երբ 1136 թ. Մատթեոս Ուռհայեցին ավարտեց իր «Ժամանակագրությունը», Լաստիվերտցին արդեն վախճանված էր։

Արիստակեսը գրել է դասական հայերենով (գրաբար)։ Նրա ժամանակ այդ լեզուն աստիճանաբար դուրս էր մղվում, տեղը զիջելով միջին հայերենին։ Բայց գրաբարը դեռևս կենդանի լեզու էր և Արիստակեսը վարպետորեն օգտագործել է դասական հայերենի ճկական անսահման հնարավորությունները։ Հավանաբար նա տիրապետում էր հունարենին, այդ մասին կարելի է դատել ելնելով նրա երկի մեջ օգտագործված մի շարք բյուզանդական տերմիններից։

Արիստակես Լաստիվերտցու գրչին է պատկանում նաև մի աստվածաբանական երկասիրություն Հիսուսի ծննդյան մասին։

Հայ իրականության համար XI դարի 70-ական թվականներին արդեն անցյալ էին դարձել այն բուռն ցնցումները, որոնք առաջացել էին Տայքի, Վասպուրականի, Շիրակի, Վանանդի՝ Բյուզանդական կայսրության կազմի մեջ ներգրավվելու հետևանքով։ Քաղաքական կյանքի կենտրոնները տեղաշարժվել էին դեպի արևմուտք և հարավ-արևմուտք։ Սելջուկ թուրքերի ասպատակություններից սարսափած՝ ազնվականներն ու ռամիկ ժողովուրդը բռնում էին արտագաղթի ուղիները։ Դառն էր իրականությունը։ Հոռետեսությունն ու թերահավատությունը ապագայի նկատմամբ տիրել էին ամենքին։ Ահա այդպիսի մթնոլորտում է Արիստակես Լաստիվերտցին ստեղծում իր երկը՝ «Պատմութիւն Հայոցը», որն իր հարուստ բովանդակությամբ, հաղորդած տեղեկությունների հավաստիությամբ, երբեմն իսկական գեղարվեստական ստեղծագործությանը հատուկ պատկերավորությամբ պատվավոր տեղ ունի միջնադարյան հայ պատմագրության լավագույն երկերի շարքում։

Արիստակեսի երկը կրում է հետևյալ վերնագիրը՝ «Վասն անցից ի յայլասեռն ազգաց որք շուրջ զմեզ են» [«Պատմություն մեր շրջապատի այլացեղ ազգերից մեզ հասած արհավիրքների մասին»]։ Վերնագիրը ըստ երևույթին հարազատ է՝ հազվադեպ մի երևույթ, երբ մենք գիտենք հայ պատմագրական երկի այն խորագիրը, որը տվել է ինքը՝ հեղինակը։ Աշխատության ժամանակագրական եզրերն են 1000 և 1071 թվականները, առանձին դեպքերում միայն հեղինակը դուրս է գալիս սահմաններից։ Դեպքերը շարադրվում են ժամանակագրական հաջորդականությամբ, բացառությամբ 22-րդ և 23-րդ գլուխների։ Յուրաքանչյուր գլուխ ամբողջական մի ակնարկ է, նվիրված հատուկ դեպքի կամ դեպքերի որևէ շրջանի։ Նախաբանում և հատկապես հիշատակարանում շարադրված են հեղինակի հայացքները։

Ինչի՞ մասին է պատմում Արիստակեսը։ 1000 թ. մարտի 28-ին հայ-վրացական Տայք նահանգում սպանվում է այդ ծայրամասի իշխան Դավիթ Կյուրապաղատը։ X դ. վերջին քառորդի բարդ քաղաքական պայմաններում Դավիթը հարկադրված է եղել իր բոլոր տիրույթները կտակագրել բյուզանդական կայսր Վասիլ Երկրորդին։

Ստանալով սպանության լուրը, կայսրը անմիջապես ժամանում է Տայք, ձգտելով միացնել այն Բյուզանդիային։ Բայց Տայքի վրա աչք էին դրել նաև վրաց թագավորները։ Սկսվում է արյունահեղ պատերազմ, որը տևում է 22 տարի։ Այդ դեպքերին են նվիրված Պատմության առաջին չորս գլուխները։

Տայքի գրավումը պատահական միջադեպ չէր։ Բյուզանդական կայսրությունը վաղուց ի վեր ծրագրեր էր մշակում նվաճելու Հայաստանը։ 966 թ. Բյուզանդիային կցվեց Տարոնը, Տայքից հետո 1045 թ. բյուզանդացիք մտան Անի։ 1064 թ. նրանք տեր դարձան նաև Կարսի թագավորությանը։ Ձգտելով իրավական տեսք տալ իր զավթողական գործողություններին, Բյուզանդիան հարկադրում էր հայ իշխաններին և թագավորներին «կամավոր» կերպով զիջել իրենց տիրույթները և տեղափոխվել կայսրության սահմանները։ Արիստակես Լաստիվերտցին մանրամասն պատմում է, թե ինչպես 1021/22 թթ. ձմռանը Վասիլ Երկրորդի մոտ եկավ Հովհաննես-Սմբատ թագավորը և ստորագրեց մի փաստաթուղթ, որի համաձայն իր մահից հետո Անիի թագավորությունը պիտի անցներ բյուզանդական կայսրին։ Այդ փաստաթղթի գոյությունը հաստատում են նաև այլ աղբյուրներ։ 1041 թ. վախճանվեցին Հովհաննես-Սմբատը և նրա եղբայր Աշոտ Չորրորդը։ Բյուզանդասեր կուսակցության պարագլուխ Սարգիս Հայկազնը (նա կրում էր բյուզանդական վեստ տիտղոսը) փորձեց անցնել իշխանության գլուխ, սակայն հակառակ կուսակցությունը, սպարապետ Վահրամ Պահլավունու ղեկավարությամբ, պաշտպան կանգնեց Աշոտի որդի, երիտասարդ Գագիկի իրավունքներին։ Սարգսի և Գագիկի միջև պատերազմ սկսվեց, վերջինս դժվարությամբ կարողացավ հաստատվել քաղաքամայր Անիում։ Միաժամանակ բյուզանդացիները, որոնք գործում էին թեմի վերածված հարևան Տայքից, փորձում էին նվաճել Գագիկի թագավորությունը։ «Երբ Հոռոմոց ինքնակալը լսեց հայոց թագավորի մահվան լուրը, Հայաստանին վերաբերող նամակը գտնելով՝ ձեռնամուխ եղավ Անի քաղաքն ու երկիրն առնելուն՝ իբրև իր սեփական ժառանգություն»[1]։ Աննեցիք արիաբար դիմադրեցին և Կոստանդին Մոնոմախ կայսրը (1042—1055), այդ դիմադրությունը թուլացնելու համար, վճռեց Գագիկ թագավորին որևէ կերպ կանչել Կոստանդնուպոլիս և այլևս բաց չթողնել։ Գագիկը գնում է և այնուհետև

[1] Արիստակես Լաստիվերտցի, Պատմություն, Երևան, 1971, էջ 32։

հայրենիք չի վերադառնում։ Հայ պատմիչները, հատկապես Մատթեոս Ուռհայեցին, նկարագրում են այն փառքը, որով շրջապատված էր Կոստանդնուպոլսում հայոց արքան։ Բայց անսքող էր դառն իրականությունը. Գագիկը մնաց պատվավոր աքսորում, ստացավ Լիկանդում, իսկ բյուզանդական զորքերը մտան Անի, որն, ինչպես և Վասպուրականը, վերածվեց թեմի։ Այն պահին, երբ բյուզանդական զորքերը կանգնած էին պարիսպների մոտ, հայ նշանավոր ազնվականներից մեկը՝ Գրիգոր Պահլավունի Մագիստրոսը նույնպես զիջեց իր հողերը և տեղափոխվեց «Միջագետք» թեմը։

Բյուզանդիայի և հայ-բյուզանդական հարաբերությունների պատմությունը կազմում է Արիստակես Լաստիվերտցու աշխատության հիմնական հարցերից մեկը։ Ի մի բերելով համապատասխան քաժինները, մենք պարզորոշ կերպով տեսնում ենք Արիստակես Լաստիվերտցու վերաբերմունքը բյուզանդական քաղաքականության նկատմամբ։

Պատմության ստեղծումից դեռևս մի քանի տարի առաջ բյուզանդական կայսրության հանդեպ դրսևորած վերաբերմունքը քաղաքական կողմնորոշման չափանիշներից մեկն էր։ Ու՞մ հայացքներն է արտահայտում այս երկը։ Անշուշտ, հայ հասարակության ոչ այն մասի, որը բացահայտորեն բյուզանդասիրական դիրք գրավեց և XI դարի 40-ական թթ. խմբվեց Վեստ Սարգսի ու Պետրոս Գետադարձ կաթողիկոսի շուրջը։ Չնայած առանձին դեպքերում Արիստակեսը մերկացնում է կայսրերի նենգությունը, այնուամենայնիվ, սելջուկյան արշավանքների սարսափը ստիպում էր հեղինակին ավելի հանդուրժողական վերաբերմունք ցուցաբերել Բյուզանդիայի նկատմամբ։ Այսպես կարելի է բացատրել մեր հեղինակի սառնասրտությունն ու անվրդովությունը, երբ նա նկարագրում է Վասպուրականի թագավոր Սենեքերիմ Արծրունու կամ Գրիգոր Մագիստրոսի գաղթը դեպի Բյուզանդիա։ Այդ վերաբերմունքը ավելի հասկանալի կլինի, եթե հիշենք, որ մեր հեղինակը ծագում է Հայաստանի վաղուց ի վեր «բյուզանդացված» ծայրամասից։

Պատմության հիմնական բովանդակությունը թուրք-սելջուկների արշավանքներն են։ Լաստիվերտցին խոսում է «մեր շրջապատի այլացեղ ազգերից մեզ հասած արհավիրքների մասին»։

Առաջին անգամ թուրքական ջոկատները մուտք են գործում Հայաստան 1016 թ., բայց բուն արշավանքը սկսվում է XI դ.

40-ական թվականների վերջերին։ 1047 թ. թուրքերը վասպուրականի վրայով մտան Կարինի շրջակայքը՝ Բասեն գավառ։ 1048 թ. թուրքերը կրկին հասան մինչև Բասեն, Կարին։ Մանանաղի գավառի Սմբատաբերդ կոչված վայրում կուտակվել էին բազմաթիվ փախստականներ։ Արիստակեսը մանրամասն նկարագրում է թշնամու կատարած ավերածությունները ու ջարդը, Արծն քաղաքի առումը, խոսում է այն պարտության մասին, որը Բասենի կողմերում 1048 թ. կրեցին բյուզանդացիք։ 1053 թ. թուրքերը պաշարեցին Կարսը, գրավեցին քաղաքը և հրկիզեցին այն, փրկվեցին միայն նրանք, որոնք թաքնվել էին միջնաբերդում։

Մանրամասն նկարագրվում է 1054 թ. արշավանքը (16-րդ գլուխ), որը անձամբ գլխավորեց սուլթան Տուղրիլ-բեկը։ Թուրքերը մոտեցան Մանազկերտին, բայց չկարողանալով գրավել, ի վերջո ստիպված եղան հետ դառնալ։ Այդ արշավանքի մասին խոսելիս Արիստակես Լաստիվերտցին ի միջի այլոց պատմում է մի մարտի մասին, որը տեղի ունեցավ բյուզանդական զորքի մեջ մնող վարյագ-ռուսական ջոկատի և թուրքերի միջև։ Պատմության հնագույն ձեռագիրը մնում է առայժմ այն միակ աղբյուրը, որը պահպանել է վայրագ տերմինի հայկական ձևը՝ վռանգ։

Առաջ տանելով շարադրանքը, Լաստիվերտցին պատմում է դեպի Հաշտեանք, Հանձեթ, Խորձեան, Մանանաղի կատարված ասպատակությունների մասին, մանրամասն նկարագրում է Մելիտինե քաղաքի առումը։ Արիստակեսը լավ գիտե բյուզանդական կայսրության մեջ մտնող գավառների տեղագրությունը, հաղորդում է բազմաթիվ մանրամասներ, որոնք բխում են, ըստ երևույթին, բանավոր աղբյուրից։ Նա ընդհատում է իր խոսքը, որպեսզի մերկացնի «անօրեն հերետիկոս» Թոնդրակեցիներին, և նորից է անցնում սելջուկներին, նկարագրելով Անիի առումը 1064 թ.։ Վերջին գլուխը նվիրված է Մանազկերտի ճակատամարտին, որում բյուզանդական կայսր Ռոմանոս Դիոգենը պարտություն կրեց և գերի ընկավ սուլթան Արփ-Արսլանի ձեռքը (1071 թ.)։

Սելջուկներին նվիրված գլուխներն ունեն ճանաչողական մեծ արժեք։ Հեղինակը կարևոր տվյալներ է հաղորդում սելջուկների երթուղիների, մարտավարության, ռազմական տեխնիկայի մասին։ Նրա շարադրանքից պարզվում է, որ սկզբնապես թուրքերը ձգտում էին միայն ավարի և փորձ չէին անում հաստատել իրենց քաղաքական վարչությունը։ Նկարագրելով քաղաքների պաշարումը, նա միաժամանակ արժեքավոր տեղեկություններ է հայտնում Անիի,

Արծնի, Կարինի՝ ժամանակի խոշոր առևտրա-արհեստագործական կենտրոնների ներքին կյանքի մասին։

Թուրքական արշավանքը Արիստակեսը ընկալում է որպես խորագույն աղետ։ Հեղինակը անհուն ատելություն է տածում գեպի գավթիչները։ Սելջուկները սպանողներ են, ավերիչներ, բռնակալներ ու սրբապիղծներ։ Եվ եթե Արիստակեսը երբեմն խոսում է այս կամ այն թուրք զորավարի դրական գծերի մասին, ապա նա այդ անում է ձգտելով միայն բացառությամբ շեշտել օրինաչափությունը։ Զարդի նկարագրությունները հետևում են մեկը մյուսին։ Սարսափը կուտակվում է և 25-րդ գլխում պատկերվում է գագաթնակետը՝ բյուզանդական զորքերի պարտությունը Մանազկերտի ճակատամարտում։ Լինելով ժամանակակից և ականատես, Լաստիվերտցին ամբողջ ուշադրությունը պիտի դարձներ թուրքական կամայից հիմնական ուշադրությունը պիտի դարձներ թուրքական ջոկատների վայրագությունների աղետալի հետևանքների վրա, վերջանալով այդ բարդ երևույթի՝ սելջուկյան արշավանքի մյուս կողմերից։

Հռետորական շարադրանքը հաջորդում է դեպքերի նկարագրությանը։ Հեղինակը չի բավարարվում նրանով, որ ընթերցողին արժանահավատ տեղեկություններ է հաղորդում. նա ձգտում է ազդել նաև ընթերցողի հույզերի վրա։ Թշնամու մոտեցումը նկարագրված է էպիկական երանգով. «Այս տարիներին երկնքի բարկության դուռը բացվեց մեր աշխարհի վրա. Թուրքաստանից եկան բազմաթիվ զորքեր, որոնց երիվարները սրընթաց էին արծիվների պես, նրանց ամբակներն ամուր էին ինչպես ապառաժ։ Նրանք սաստիկ սպառազինված էին, աղեղները լարված, նետերը միշտ սուր, երբեք չարձակվեցին նրանց կոշիկների կապերը։ Հասնելով Վասպուրական գավառը՝ քաղցած ու անհագուրդ գայլերի նման հարձակվեցին քրիստոնյաների վրա» (38)։ Թշնամին մտնում է քաղաք. «Քաղաքներն ավերվեցին, տները՝ այրվեցին, ապարանքները հնոցների վերածվեցին, իսկ արքայազեն դահլիճները՝ մոխրի։ Տղամարդիկ կոտորվեցին հրապարակներում, կանայք տներից քշվեցին գերության, կաթնակեր երեխաներին խփեցին քարերին, թառամեցին պատանիների գեղեցիկ դեմքերը, կույսերը խայտառակվեցին հրապարակներում, իսկ երիտասարդները սրախողխող եղան, պատվական տերերի դիակները արնաշաղախ թպրտում էին թավալգլոր։ Թշնամիների սրերը բթացան, ձեռքերն ուժասպառվեցին, աղեղների լարերը կտրվեցին, կապարճները դատարկվեցին նետերից, իրենք հոգնեցին, բայց նրանց սիրտը խղճմտանք չընկավ» (42)։ Ջարդը,

վերջապես, ավարտվեց, թշնամին հեռացավ, «բայց նրանց գնալուց հետո բացված տեսարանը շատ ավելի սրտաճմլիկ ու ողբալի էր։ Բազմատեսակ էին այնտեղ մահվան օրհասները. ընկածներից ոմանք, դեռևս կենդանի, լեզուները ծարավից պապանձված, թույլ ու նվազ ձայնով ջուր էին հայցում, բայց տվող չկար, ոմանք, չարաչար վիրավորված ու ձայնը կորցրած, ծանր էին շնչում, ոմանք, կոկորդից մորթված, դեռևս կիսամեռ՝ հազիվ խռխռում էին. ոմանք էլ ծանր վերքերից սաստիկ կսկիծ զգալով՝ ոտքերով գետինն էին դոփում ու ձեռքերի եղունգներով ճանկռտում էին հողը։ Բայց սրանից ավելի զարհուրելի տեսարան էլ կար, որ նույնիսկ քարերի և այլ անշունչ արարածների ողբ ու հառաչանքն էր շարժում։ Որովհետև երբ անօրենները գերիներին սարից իջեցրին, ծնողների գրկից երեխաներին հափշտակելով նետեցին գետին, որոնց բազմությունից ամբողջ բանակատեղը եռում էր» (44—45)։

Լաստիվերտցու Պատմությունը գրված է ոչ միայն պատմաբանի, այլև հրապարակախոսի գրչով։ Հեղինակը պատմական նյութը օգտագործում է իր հիմնական մտքերը պարզաբանելու համար։

Պատմության երրորդ խնդիրը, որ շատ կարևոր է այդ երկի գաղափարական նպատակամիտվածությունը հասկանալու համար, կապված է Թոնդրակյան աղանդի հետ։ Դա աշխատավորական զանգվածների մի հուժկու շարժում էր, որն ընդգրկել էր բազմաթիվ վայրեր ինչպես Հայաստանի արևելքում, այնպես էլ, հատկապես, արևմուտքում, և որին հարում էին հոգևորականներ ու աշխարհիկ ազնվականության ներկայացուցիչներ։

Թոնդրակեցիներին են նվիրված Պատմության 22-րդ և 23-րդ գլուխները. Արիստակեսը շարադրում է Հարքում և Մանանաղիում տեղի ունեցած դեպքերը։ Ժամանակագրական առումով այդ իրողությունները կատարվել են Սարգիս Սևանցի կաթողիկոսի օրոք (992—1019)։ 22-րդ գլխում Արիստակեսը պատմում է, թե ինչպես Հարքի եպիսկոպոս Հակոբը ձևանում էր առաքինի և բարի համբավ էր վայելում, բայց վարակված էր «պիղծ ուսմունքով» և ձգտում էր աղանդի մեջ ներգրավել իրեն ենթակա քահանաներին։ Եկեղեցական ժողովը երկու անգամ փորձում է կասեցնել նրա գործունեությունը, «բայց որովհետև գավառի բոլոր իշխանները նրա երեսպաշտ ձևացումներից ասես շղթաներով կապված լինեին, սպառնում էին ավելի շուտ պատերազմելով մեռնել, քան նրան հավաքվածների ձեռքը տալ» (89)։ Հակոբին կարողացան բռնել միայն մատնությամբ, բայց աղանդավոր եպիսկոպոսը փախավ Կոստանդնուպոլիս։ Նա փորձում է հունադավան դառնալ, բայց մերժվում է և վերադառնում Թոնդրակ գյուղը (որտեղ սկզբնավորվել էր այդ աղանդը) ու ապաստանում այնտեղ։ Շուտով, սակայն, նրան այստեղից էլ վռնդում են, և նա վախճանվում է Մուհարկին քաղաքում։

23-րդ գլխում պատմվում է Կունծիկ աբեղայի մասին, որը տարվել էր Թոնդրակեցիների ուսմունքով և հաղորդակից դարձրել նաև Հրանույշ անունով մի կնոջ. վերջինս «նշանավոր և պատվական աղգից էր»։ Հրանույշը իր հերթին ներգրավել էր երկու կանանց՝ քույրեր Ախնիին և Կամարային, երկուսն էլ գյուղատեր։ Նրանց քույրեր Ախնիին և Կամարային, երկուսն էլ գյուղատեր։ Նրանց է հարում Վրվեռ իշխանը, որը Թոնդրակեցիների ուսմունքը սկսում է տարածել քույրերին պատկանող գյուղերում։ Գյուղացիները մտնում են բազմաղբյուր ավանը և կոտրում այնտեղի հուշակավոր խաչի թագը։ Ի վերջո սարսափելի պատիժների են ենթարկվում Վրվեռն ու մյուսները։

Իբրև եկեղեցու հավատարիմ պաշտոնյա և իբրև տիրող դասակարգի շահերի ներկայացուցիչ Արիստակես Լաստիվերտցին, բնականաբար, Թոնդրակեցիների նկատմամբ խոր ատելություն է տածում։ Մեր հեղինակը գրում էր մի ժամանակ, երբ հիշողության մեջ դեռ կենդանի էին Թոնդրակեցիների շարժման տպավորությունները, հատկապես XI դ. կեսերին։ Բայց Արիստակեսը լռում է այդ դեպքերի մասին և, խախտելով ժամանակագրությունը, դիմում է X դարի վերջերի կամ XI դ. սկզբների առանձին միջադեպերին։ «Նրանց մծղնեական գործը չափազանց աղտեղի լինելու պատճառով անպատշաճ համարեցինք գրի առնել, որովհետև ամեն ոք լսողությամբ տոկուն չէ» (98), և մի քանի բառով միայն նա բնութագրում է աղանդի էությունը՝ «Եկեղեցին և նրա կանոնները ամենևին չէին ընդունում, ոչ մկրտությունը, ոչ պատարագի մեծ ու սուրբ խորհուրդը, ոչ խաչը և ոչ էլ պահեցողության կարգը» (98)։ Այսպիսով, հեղինակը շեղում է ընթերցողի ուշադրությունը համեմատաբար նոր դեպքերից, ձգտում է հեռու պահել նրան գայթակղությունից և իր շարադրության մեջ մտցնում է տեղական ավանդություններ, որոնք համարյա հարյուր տարվա հնություն ունեն։ Թոնդրակեցիներին նվիրված երկու գլուխը այլ բան չէ, քան մարտնչող մի քարոզ ուղղված «պիղծ» հերետիկոսների դեմ։

Միակողմանիությունը դրսևորվում է նաև այլ հանգամանքով։ Հայտնի է, որ Թոնդրակյան շարժումը գլխավորապես ժողովրդական շարժում էր։ Իսկ ո՞ւմ մասին է պատմում հեղինակը. ազնվական Հրանույշի, գյուղատեր Ախնիի և Կամարայի, իշխան Վրվեռի,

Հակոբոս եպիսկոպոսի և նրա քահանաների, Կունծիկ աբեղայի մասին: Դիմելով հեռու անցյալին, Արիստակեսը, ասես, ուզում է համոզել ընթերցողին, որ թոնդրակեցիությունը ոչ թե ստորին խավերի հուժկու շարժում, այլ ազնվականական մի հերձված է եղել, որին հարում էին մեծամեծներն ու հոգևորականները: Բայց նա հնարավոր չի համարում բոլորովին անտեսել աղանդի հետ կապված ըսպառնալիքը և համապատասխան ոգով տրամադրում է նաև ընթերցողին. մյուս կողմից՝ նա կարծես ուզում է ասել, որ եթե ժամանակին ազնվականները չտարվեին այդ ուսմունքով, իր ժամանակակիցները ազատ կմնային այն սարսափից, որը ներշնչում էր իրականում թոնդրակյան շարժումը XI դ. կեսերին:

Ինչպես ասվեց, Արիստակես Լաստիվերտցու աշխատությունը նվիրված է Հայաստանի վրայով անցած արհավիրքների նկարագրությանը: Չափածո նախաբանում հեղինակը բնութագրում է իր դարաշրջանը որպես չարշարանքի ժամանակ.

Չարչարանքի օրեր մեզ հասան
Մեզ նեղություններ գտան անպատում...
Շունչ իսկ չմնաց մեր մեջ, և կորանք հուսալքումից
Զորացավ մահը, լափեց անհագուրդ,
Գերեզմաններն էլ «բավական» ասել չուզեցին երբեք:
Օրավուր մեր դեմ բոլոր կողմերից
Հառնեցին անդուլ նոր պատերազմներ.
Արևելքից սուր, արևմուտքից մահ
Հյուսիսից սպանդ և հարավից հուր:

Լաստիվերտցու տեսակետից, այդ բոլոր պատուհասները անխուսափելի պատիժ են մարդու մեղքերի համար.

Որովհետև մեր մեղքերի չափը լցվելով՝ թափվեց
Եվ վեր բարձրացավ աղաղակը մեր Աստծո առաջ:

Բայց Արիստակեսը չի բավարարվում մեղքերի հատուցման այդպիսի բացատրությամբ, որն այս կամ այն չափով հատուկ է ամբողջ քրիստոնեական գրականությանը: Ինչպես նկատել է դեռևս Մ. Աբեղյանը, Հայաստանի չարիքները Պատմության մեջ կապվում են ոչ թե մարդու բուն հանցավորությանը, այլ այն մեղքերի հետ, որոնք գործել է ժողովուրդը որպես ամբողջություն.

Ամեն մարդ եղծեց իր ճանապարհը
Ու լցվեց երկիրն անօրինությամբ,
Արդարությունը սաստիկ նվազեց,

Անառակությունն աճեց-բազմացավ,
Ժողովուրդը և քահանան դրժեցին Աստծուն:

Ահա թե ինչու, եզրակացնում է Արիստակեսը, մեզ օտարացրին մեր բնաշխարհից: Սելջուկյան արշավանքը սարսափելի պատիժ էր, «Քանի որ չծառայեցինք տիրոջը, պիտի ծառայենք այլազգիներին, քամահրեցինք տիրոջ երկյուղը, օրըստօրե պիտի տագնապենք սրանց երկյուղով... Եվ նա (աստված) դեռ ըստ մեր հանցանքի չպատժեց մեզ, այլ գթությամբ ու ողորմածությամբ դցեց խրատի բովի մեջ՝ մեզ սթափեցնելու և պիտանի դարձնելու համար» (108): Համաձայն այդ գաղափարների, իր երկի վերջին տողերում նա բացատրում է Պատմության նպատակը՝ «Իսկ այս ամենը ներկայացրինք նրա համար, որպեսզի ընթերցելով դուք իմանաք, որ մեզ պատահած բոլոր փորձությունների պատճառը մեղքերը եղան, որ նայելով մեզ՝ զարհուրեք ու վախենաք տիրոջից, դողաք նրա զորության ահից, նախօրոք խոստովանությամբ ու ապաշխարությամբ կանխեք պատուհասները և ոչ թե գալուց հետո դիմակայեք նրանց» (109):

Ելք չտեսնելով, Արիստակեսը հարազատ ժողովրդի ապագայի հարցում տարվում է հոռետեսությամբ: Բայց մնալով աստվածաբանական մտածողության սահմաններում, նա իր շուրջը կատարվածը դիտում է սոսկ որպես մեղք, իսկ Հայաստանի վրայով անցնող արհավիրքը՝ իբրև հատուցում:

Լաստիվերտցու աշխատությունը կարևորագույն սկզբնաղբյուր է XI դարի պատմությունը ուսումնասիրելու համար: Փաստորեն դա մեզ հասած միակ ժամանակակից աղբյուրն է: Որոշ տեղեկություններ եզակի են: Ինչ խոսք, որ Պատմության մեջ եղած տվյալները պիտի քննադատորեն օգտագործվեն, բայց ընդհանուր առմամբ Արիստակես Լաստիվերտցին արժանահավատ ու լավատեղյակ հեղինակ է:

Իբրև պատմիչ Արիստակեսը զիջում է հայ խոշորագույն պատմագիրներին: Նա զուրկ է այն մտահորիզոնից, որը հատուկ էր նրա անմիջական նախորդ Ստեփանոս Ասողիկին: Բայց պատմագիտական հատկությունների պակասը նա լրացնում է իր անմիջականությամբ, որը նրա երկին տալիս է յուրահատուկ երանգավորում:

Հայ ժողովրդի միասնության գաղափարը, որ զգալի չափով պայմանավորված էր օտար զավթիչների դեմ մղվող մշտական

պայքարի անհրաժեշտությամբ, արտահայտված է դեռևս հայ պատմագրության հին հուշարձաններում։ Արիստակեսի աշխատության մեջ այդ գաղափարը ստացավ հետագա զարգացում։ Դարեր շարունակ Հայաստանը եղել է մեծ տերությունների կռվախնձոր։ Պարթևական թագավորությունը, Սասանյան Իրանը, արաբները, սելջուկները՝ մի կողմից, Հռոմեական, ապա Բյուզանդական կայսրությունը՝ մյուս կողմից, անընդհատ պատերազմներ էին մղում Հայաստանին տիրելու համար։ Արտաքին ներխուժման պայմանները, ջարդի ու գերության սարսափը՝ այդ բոլորը տպավորվում էր սերունդների գիտակցության մեջ և դարից դար սնում ժողովրդի դաժան ճակատագրի գաղափարը։ Ընթերցելով հայ պատմիչների այն էջերը, որտեղ նկարագրված են օտար զավթիչներից եկող արհավիրքները, պետք է հիշել, որ այդ հատվածները ոչ միայն դեպքերի անմիջական արձագանքն են, այլև պատմականորեն առաջացած հոգեբանության գրական արտացոլում, ազգային այդ գաղափարի յուրօրինակ բեկում։ Այդ առումով Արիստակես Լաստիվերտցին ժառանգորդն է Ղազարի և Մովսես Խորենացու։

Արիստակես Լաստիվերտցին ոչ միայն պատմական տեղեկություններ հաղորդող է, ոչ միայն պատմիչ է, այլև մտածող-հրապարակախոս։ Այդ հատկությունների զուգորդումն է, որ Արիստակես Լաստիվերտցու Պատմությունը դարձնում է հայ միջնադարյան գրականության աչքի ընկնող երկերից մեկը։

«Պատմութիւն Արիստակեսայ վարդապետի Լաստիվերտցւոյ», Վենետիկ, 1844։

«Պատմութիւն Արիստակիսի Լաստիվերտցւոյ», աշխ. Կ. Յուզբաշյանի, Երևան, 1963։

Արիստակես Լաստիվերտցի, Պատմություն, թրգմ. Վ. Գևորգյանի, Երևան, 1971։

«Повествование Аристакэса Ластивертци», пер. с древнеарм. К. Юзбашяна, М., 1968.

«Histoire d'Arménie comprenant la fin du royaume d'Ani et le commencement de l'invasion des Seldjoukides, par Arisdaguès de Lasdiverd», trad. par M. E. Prud'homme, Paris, 1864.

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ Երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։

Կ. ՅՈՒԶԲԱՇՅԱՆ
(պատմական գիտությունների թեկնածու)

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԻՄԱՍՏԱՍԵՐ

Գիտնական, փիլիսոփա, բանաստեղծ, մատենագիր Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերի կյանքի և գործունեության մասին բավականաչափ տեղեկություններ ունենք։ Մաշտոցի անվան մատենադարանի ձեռագրերից մեկում պահպանվել է նրա կենսագրությունը, որը գրի է առել իր աշակերտներից մեկը՝ «Հանդէս բանի վասն երանեալ առն Աստուծոյ Սարկաւագի կենաց և մահուան» վերնագրով։

Նա ծնված պիտի լինի, մոտավոր հաշվով, XI դ. կեսերին։ Սովորել է Հաղբատի վանքի դպրոցում՝ նախ իր քեռու, ապա Ուռճացի վարդապետի մոտ։

Կենսագրի տեղեկություններից երևում է, որ Հովհաննեսը դեռ իր աշակերտական տարիներին աչքի է ընկել արտակարգ ընդունակություններով ու աշխատասիրությամբ։ Յանկանալով կոնկրետ օրինակով ցույց տալ նրա աշխատասիրությունը, կենսագիրը բերում է նրա աշակերտական շրջանի հետ կապված հետևյալ միջադեպը։ Հաղբատում սովորելու տարիներին ուսուցիչն իր աշակերտներին տանում է վանքի մոտիկ քարայրում գտնվող ձեռագրատունը՝ աշխատելու գրաչագրերի վրա։ Նրանց մեջ էր նաև Հովհաննեսը։ Աշակերտներն ամբողջ օրն աշխատում են և ճաշին դուրս գալիս, փակում մատենադարանի դուռը։ Երեկոյան պարզվում է, որ աշակերտների մեջ չկա Հովհաննեսը։ Փնտրում են ամեն տեղ՝ մոտիկ անտառներում, գյուղում, բայց ոչ մի տեղ չեն կարողանում գտնել նրան։ Մի քանի օր հետո, երբ նորից գնում են ձեռագրատուն, Հովհաննեսին գտնում են ձեռագրերի վրա աշխատելիս։ Երբ զարմացած հարցնում են նրան, թե այրում ի՞նչ է կերել ու խմել այդ օրերին, նա հանգիստ ցույց է տա-

յիս իր կարդացած ձեռագրերը և պատասխանում. «Այդ է եղել իմ կերակուրը և ըմպելիքը, այդ եմ կերել և խմել այս օրերին»:

Հաղբատի դպրոցում Հովհաննեսի հետ միասին սովորել են միջնադարյան հայտնի իրավագետ Դավիթ Ալավկա որդին և Գրիգոր Թոքակերի որդի կոչվող մատենագիրը:

Հաջողությամբ ավարտելով Հաղբատի դպրոցը, հայ մատենագրությունը լավ յուրացրած և հունական ու լատինական լեզուներին ու դպրություններին քաջածանոթ՝ Հովհաննեսը մեկնում է Անի քաղաքը, այնտեղ բացում դպրոց՝ իր վրա վերցնելով նրա տնօրինությունը: Նա բոլոր ջանքերը գործադրում է դպրոցի դասավանդումը դնելու բարձր հիմքերի վրա: Կենսագիրը, խոսելով Հաղբատի դպրոցում Հովհաննեսի ստացած գիտական բարձր պատրաստականության և իր իմացությունը սաներին հաղորդելու սիրահոժար ցանկության մասին, ավելացնում է, որ Հովհաննեսը «իմաստուն մեղվի պես մտքում ամբարելով երանգ-երանգ, տարբեր հոտի ու համի ծաղիկներ, բերեց իր քաղաքը, սննդավայրը, քաղաքամայր Անի և փարթամությամբ լցրեց տունը»[1]:

Հովհաննեսի հիմնած դպրոցում, կրոնական առարկաներից բացի, ինչպես պարզվում է, դասավանդվել են գիտական այնպիսի կարևոր առարկաներ, ինչպես՝ երկրաչափություն, փիլիսոփայություն, տոմարագիտություն, տիեզերագիտություն և բնագիտական այլ առարկաներ:

Հովհաննեսի դպրոցի հռչակը շատ արագ տարածվում է, և այնտեղ սովորելու են գալիս Հայաստանի բոլոր վայրերից: Անիի դպրոցը, փաստորեն, դառնում է իր ժամանակի բարձրագույն վարժարանը Հայաստանում:

Կենսագիրը նկարագրելով, թե ինչպես տարբեր վայրերից երիտասարդներ էին գալիս Հովհաննեսի դպրոցում ուսանելու, պատկերավոր ձևով ամփոփում է. «Իսկ ովքեր իմաստության գանձի վաճառականներ ու տենչացողներ էին, եկան հավաքվեցին համեղաբան իմաստունի մոտ և լցրին իրենց մտքի քսակը ըստ կարողության» (120):

Անհրաժեշտ է նշել, որ կենսագրի տեղեկությունը՝ Հովհաննեսի Անիում բարձր կարգի դպրոց հիմնելու մասին կարևոր է նաև Անի քաղաքի մշակույթի պատմության համար: Մինչև վերջին ժամանակները, երբ դեռ հայտնի չէր այս տեղեկությունը Անիի դպրոցի մասին, արդարացի գանգատներ կարելի էր լսել այն մասին, թե

[1] «Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը», Երևան, 1956, էջ 120:

Անին հարյուր ու մեկ եկեղեցի տվեց, բայց՝ ոչ մի դպրոց: Հովհաննեսի կենսագրի նշված տեղեկությունը եկավ լուծելու Անիի մշակույթի հետ կապված այս առեղծվածը:

Հովհաննեսի դպրոցում սովորած աշքի ընկնող ուսանողներից հայտնի են՝ Երեմիա Անձրևիկը, Սամուել Անեցին, Խաչատուր, Գրիգոր և Հովհաննես Անեցիները, Ստեփանոս Ջոմզոման և ուրիշներ:

Հովհաննես Իմաստասերի մասին, որպես մեծ գիտնականի, գովեստով են խոսում նրա գրական և գիտական վաստակներին ծանոթ գրեթե բոլոր պատմիչները՝ Սամուել Անեցին, Վարդան Արևելցին, Կիրակոս Գանձակեցին, Մխիթար Այրիվանեցին և ուրիշներ: Այսպես, օրինակ, Կիրակոս Գանձակեցին, որն ապրել է մեր հեղինակից մոտավորապես մեկ դար հետո, խոսելով նրա գիտական վաստակի մասին, հետևյալ ձևով է բնութագրում նրան. «Շատերից գիտությամբ խելոք, ամեն բանում հանճարեղ, մտահարուստ Հովհաննեսը»[2]:

Իմաստասերի հռչակը, որպես գիտնականի, ինչպես երևում է, դուրս է եկել Հայաստանի շրջանակներից: Վրացական «Քարթլիս ցխովրեբա» պատմական աշխատության հին հայկական թարգմանության մեջ տեղեկություն կա այն մասին, որ Հովհաննեսը վրաց Դավիթ Թագավորի կողմից հարգված անձնավորություններից մեկն է եղել. Դավիթ Թագավորը, հայտնում է պատմիչը, «սիրում էր հայ ժողովրդին, (հայկական) եկեղեցիները, և Հաղբատի հունտոր մի վարդապետի, որի անունն էր Սարկավագ, նրան էր խոստովանում իր հանցանքները և խոնարհելով իր պատվական գլուխը, ստանում էր նրա օրհնությունը»[3]:

Հովհաննեսը մանկավարժական աշխատանքին զուգընթաց գիտական հետազոտություններ է կատարել տոմարի, տիեզերագիտության, փիլիսոփայության, պատմության վերաբերյալ, գրել է բանաստեղծություններ, հմտացել է նաև երաժշտական հնչակարգի հարցերում. նրան են վերագրվում Հռիփսիմյանց և Վարդանանց նվիրված երաժշտական կտորներ: Նա գործուն մասնակցություն է ունեցել հասարակական կյանքին. եղել է կաթողիկոսության պաշտոնական ներկայացուցիչը Վատիկանի հետ վարվող բանակցություններում: Մահացել է 1129 թ. և թաղվել Հաղբատի վանքում: Նրա գերեզմանի վրա գրված է ընդամենը երկու տող.)

[2] Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն Հայոց, Երևան, 1961, էջ 113:

[3] «Համառոտ պատմութիւն վրաց», Վենետիկ, 1904, էջ 122—123:

Արձանս այս սեմական է
Սոփեստոսի Սարկաւագին։

Հովհաննես Իմաստասերը հանդես է եկել հայ ժողովրդի պատմության համեմատաբար խաղաղ ժամանակաշրջանում։ Փաստորեն, X դ. քսանական թվականներից մինչև XI դ. քառասնական թվականները Հայաստանը գտնվում էր հարաբերական խաղաղության շրջանում։ Ճիշտ է, սելջուկյան արշավանքների հետևանքով տեղի ունեցան որոշ ավերածություններ, ավարառություն, գերեվարություն, սակայն Հայաստանի տնտեսական կյանքը ամբողջությամբ առած փլուզում չապրեց և շատ արագ բնականոն հունի մեջ մտավ։

Խաղաղության այս շրջանը նպաստավոր եղավ արհեստագրողական ուժերի զարգացման համար։ Երկաթե խոփի մասսայական գործածությունը, եռադաշտ մշակության անցնելը, կուլտուրական որոշ բույսերի մշակումը և այլն, զգալի փոփոխություններ մտցրին գյուղատնտեսության մեջ։ Հանդես եկան մի շարք բազմամարդ քաղաքներ, որոնք դարձան արդյունագործության և արհեստագործության խոշոր կենտրոններ։ Աննախընթաց չափով ծավալվեց տարանցիկ առևտուրը։ Այն ժամանակ, երբ Բյուզանդիայի և արաբական խալիֆաթի հարաբերությունները թշնամական էին, միակ չեզոք երկիրը, ուր բյուզանդացի և արաբ վաճառականները հանդիպում էին իրար և գործարքներ էին կատարում՝ Հայաստանն էր։ Հայ առևտրականները տարանցիկ այդ առևտրում գործուն դեր ունեին. նրանք տեղում կազմակերպում էին իրենց սեփական արդյունագործությունը և արտադրանքը հանում լայն շուկա։ Այդ ժամանակաշրջանում է, որ Դվին—Տրապիզոն ուղու վրա հիմնվեցին նոր քաղաքներ։

Քաղաքների եռուն կյանքը, արհեստների զարգացումը և մասնագիտացումը, արդյունագործության մեջ առաջացած մրցակցությունը և այլն, սկսեցին խթանել գիտության զարգացմանը և գրականության աշխարհականացմանը։ Քաղաքային աշխույժ կյանքը ճաշակած մարդուն այլևս չէր հետաքրքրում կրոնական նեղ և միտիկ մտայնությունը։ Աշխարհայեցողության մեջ տեղի ունեցավ բեկում. կրոնա-ճգնավորական ոգին սկսեց աստիճանաբար տեղի տալ աշխարհիկ նոր մտայնության առջև։ Առաջացավ նոր և առաջադեմ գաղափարախոսություն, որի աչքի ընկնող ներկայացուցիչներից մեկն էր Հովհաննես Իմաստասերը։

Հովհաննես Սարկավագը հանրագիտակ մատենագիր է։ Նրա աշխատությունները մեծ արժեք են ներկայացնում գիտությունների պատմության համար։ Սարկավագի երկերից 17-ը վերաբերում են տոմարին։

Նա տոմարական նոր համակարգի հիմնադիր է հանդիսացել հայ իրականության մեջ։ Նրա անվան հետ է կապված հայկական շարժական տոմարն անշարժ դարձնելու իրողությունը։ Սկսած 353 թվականից մինչև 1084 թվականը հայկական տոմարում տարվա 365 օրերի վրա $^1/_4$ նահանջը հաշվի չառնելու հետևանքով ամանորը չորս տարին մեկ օրով առաջ էր անցել, որի պատճառով և հայկական տոները դուրս էին եկել մյուս ժողովուրդների տոների զուգակցությունից ու տոմարական հաշվումների մեծ դժվարություններ ստեղծել։ Հովհաննես Սարկավագ Իմաստասերը տոմարական այս խառնաշփոթությունը վերացնելու համար կատարել է հետևյալ բարեփոխությունները.

ա) Հայկական ավելյաց ամիսը, որը բաղկացած էր 5 օրից, սահմանել է ամեն չորրորդ տարին մեկ անգամ 6 օր, որով հայկական տոմարը դրել է անշարժ հիմքի վրա։

բ) Նկատի ունենալով, որ հայկական շարժական տոմարը ըսկըսելու ժամանակից մինչև XI դարը հայկական թվագրության մեջ մուտք է գործել շուրջ մի տարի ավելի, այն դուրս է հանել հայկական տարեթվից։

գ) Հայկական տարվա անշարժ ամանոր է սահմանել օգոստոսի 11-ը։

Հովհաննես Իմաստասերը կազմել է ՇԼԲ (532) տարիների նոր ցանկ՝ 1084 թվականից մինչև 1616 թվականը՝ նշելով յուրաքանչյուր տարվա վերադիրը, յոթներյակը, տանուտերը և կրոնական տոները։ Այդ ցանկը դարեր շարունակ հանդիսացել է տոմարական հաշվումների տեղեկատու-ձեռնարկ։

Հովհաննեսի այդ ցանկի առաջին տարին՝ 1084 թվականը, հիմք է ծառայել մի նոր թվագրության սկզբնավորության, որը հայ մատենագրության մեջ հայտնի է «սարկավագդիր», «մտրուկ» կամ «փոքր թվական» անուններով։

Հովհաննեսն իր կատարած տոմարական բարեփոխությունը մատչելի դարձնելու նպատակով կազմել է բազմաթիվ աղյուսակներ, բոլորակներ։ Նրանցից առանձնապես արժեքավոր են «խառնախորան» կոչվող աղյուսակները, որոնց մեջ զուգադրված են հռոմեական, հունական, պարսկական, հայկական, եբրայական, արա-

բական, մակեդոնական, եգիպտական, եթովպական, աթենական, բյութանական, կապադովկիական, վրացական և աղվանական տարվա բոլոր օրերը։ Այդ աղյուսակների հիման վրա անսխալ կարելի է որոշել, թե ո՛ր ժողովրդի ո՛ր ամսի քանիսը մյուս ժողովուրդների ո՞ր ամսի քանիսին է համապատասխանում։ Տրված են նաև շաբաթվա տանուտերները, արեգակի գոտիները և աստիճանները, արեգակի հեռավորությունները տարվա տարբեր օրերին՝ ասպարեզներով, ցերեկվա և գիշերվա տևողությունը տարբեր օրերում՝ ժամերով ու րոպեներով և այլն։

Իմաստասերը Շիրակացու «Պատճեն տոմարի» աշխատության սկզբունքով կազմել է իր «Պատճեն տոմարին»՝ տոմարական անշարժ հիմքի վրա։ Այդ աշխատությունը յուրատեսակ տոմարական հանրագիտարան է, որի մեջ մանրամասն տեղեկություններ են տրվում ամիսների կրկնակների և կիսակների, տարվա տանուտերի, վերադրի, գարնանամուտի, ամառնամուտի, ձմեռնամուտի և աշնանամուտի, արեգակի ո՛ր կենդանակերպում գտնվելու և բազմաթիվ տոմարական հաշվումների մասին՝ հայկական անշարժ ու շարժական, հռոմեական, եբրայական և եգիպտական տոմարական համակարգերով։ Իմաստասերի տոմարական համակարգը իր արժանի տեղն է գրավել անցյալում հայտնի մյուս ժողովուրդների աշքի ընկնող համակարգերի շարքում։ Նրա կազմած անշարժ տոմարը բարձր գնահատականի է արժանացել տոմարի պատմությամբ զբաղվող գիտնականների կողմից։

Միջնադարյան մատենագիրները Հովհաննես Սարկավագին հիշում են նաև «պոետիկոս» (այսինքն՝ բանաստեղծ) մականունով։ Մեզ են հասել նրա չափածո և արձակ մի քանի բանաստեղծություններ, որոնց գլուխ-գործոցն է «Բան իմաստութեան ի պատճառ զբօսանաց առ ձագն որ զաղօթանոցաւ նորա ճոուղէր քաղցրաձայն, որ կոչի սարիկ»։ Իրավացիորեն նկատել են, որ Հովհաննեսի այս ստեղծագործությունը եթե «պատահմամբ փրկված չլիներ կորստից, մեր նոր մտավոր հոսանքի զարգացման տեսությունը թերի կմնար»[4]։

Հովհաննեսի «Բան իմաստութեան» բանաստեղծությունը ջերմ լիրիզմով, իմաստասիրական խոր բովանդակությամբ տրամախոսություն է բանաստեղծի և սարյակի միջև։ Առաջինը պաշտպանում է արվեստի՝ երաժշտության, բանաստեղծության մասին ավանդական ըմբռնումը, այն համարում է «հայտնության», «աստվածային ներշնչանքի» արդյունք, իսկ սարյակը որպես նոր մտածողության ներկայացուցիչ, արվեստը համարում է բնության նմանության, ուստի այն հարստացնելու համար պետք է դիմել բնությանը։ Վեճը վերջանում է սարյակի հաղթանակով։

Ճշմարտիւ զայս խօսեցաւ ըստ պատահմանցն հանդիպման,
Ըզբացատրեալ հոյլըս բանից իմաստաբար բարբառելով.
Որով յաղթեալ մեզ իմաստնոցս ևս կարծեցեալ բանաստեղծացս։

Հովհաննես Իմաստասերի այս բանաստեղծության մեջ իր որոշակի արտահայտությունն է գտել այն նոր և առաջադեմ գաղափարախոսությունը, որը սկսել էր հանդես գալ X—XII դարերում սոցիալ-տնտեսական կյանքի տեղաշարժերի հետևանքով։

Վերջերս Մաշտոցի անվան մատենադարանի ձեռագրերում հայտնաբերվել են Հովհաննեսի մի քանի այլ բանաստեղծությունները ևս, որոնցից առանձնապես ուշագրավ է 40 տողից բաղկացած մի բանաստեղծություն, որը նվիրված է Սարգիս անունով մեկին։ Տողերի առաջին տառերը ակրոստիքոսով հոդում են «Յովհաննէս քահանայ Սարգիս մեծի խնդալ Ա[ստուա]ծ կենդանի»։ Այս տաղի չափը նույնն է, ինչ որ «Սարեակ»-ինը, այսինքն այն, ինչ ընդունված է հայկական անվանել։ Այս տաղն իր վարպետ կառուցվածքով, իր շնչով և խոհական բովանդակությամբ հայ միջնադարյան բանաստեղծական գրականության գլուխ-գործոցներից մեկը կարելի է համարել։

Հովհաննես Սարկավագը դեռևս ուսումնառության շրջանում ստացել է նաև երաժշտական կրթություն և հմտացել երաժշտական համակարգի հարցերում։ Նրա անվան հետ են կապված Ղևոնդյանց «Պայծառացան» շարականը և հարության «Մագումն փառաց» տաղը։

Իմաստասերը գրել է ներբողներ՝ նվիրված Տրդատ թագավորին, Ներսես Մեծին, Սահակ Պարթևին, Մեսրոպ Մաշտոցին, որոնք, դժբախտաբար, մեզ չեն հասել։ Հայտնաբերվել է միայն Իմաստասերի արձակ մի բանաստեղծությունը՝ սկզբից թերի, որը կրոնական բանավիճային բովանդակություն ունի և ուղղված է քաղկեդոնականության դեմ։ XII դարում, երբ Բյուզանդիան հայ ժողովրդի նկատմամբ վարում էր ծուլողական քաղաքականություն, քաղկեդոնականության հարցը հայկական շրջաններում ստացել էր քաղաքական իմաստ, կազմակերպվել էր նրա դեմ պայքար, որին, ինչպես երևում է, գործուն մասնակցություն է ունեցել և Հովհաննես Սարկա-

[4] Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, Երկեր, հտ. Դ. Երևան, 1970, էջ 72։

վագը: Իմաստասերի այս աշխատությունը շարադրված է կուռ տրամաբանությամբ և ճոխ լեզվով:

Մատենագրական տեղեկություն ունենք, որ Հովհաննես Իմաստասերը գրել է նաև պատմական աշխատություններ: Սամուել Անեցին, որն աշակերտել է Հովհաննեսին, հիշում է իր ուսուցչի պատմական աշխատություններից մեկը և նրանից քաղվածքներ է անում իր «Ժամանակագրության» մեջ: Հովհաննեսի պատմական այդ աշխատությունը, ըստ Անեցու տեղեկության, պարունակել է սելջուկյան արշավանքների պատմությունը: Դժբախտաբար, այդ աշխատությունը մեզ չի հասել: Մաշտոցի անվան մատենադարանի Հաղբատի «Քյոթուկ» կոչվող ձեռագրում քաղվածքներ են բերված Իմաստասերի մեզ չհասած պատմական մի այլ աշխատությունից: Տեղեկություններ կան, որ Հովհաննեսը գրած է եղել եկեղեցական պատմություն, որից միայն փոքրիկ հատվածներ են հասել մեզ:

Հովհաննեսի աշխատությունների մյուս մեծ խումբը իմաստասիրական բովանդակությամբ երկերն են, որի համար նա ստացել է «Իմաստասեր» և «Սոփեստես» մականունները: Նա ունի բնա-փիլիսոփայական ինչպես ինքնուրույն, այնպես էլ մեկնողական բնույթի աշխատություններ: Ինքնուրույն աշխատություններից է «Յաղագս խրատու մանկանց սուղ ինչ բնախօսութեամբ»: Հայտնի է նաև, որ Հովհաննեսը խմբագրել է Դավիթ Անհաղթի, Արիստոտելի, Պորփյուրի և այլ փիլիսոփաների հայկական թարգմանությունները: Նա փիլիսոփայական հարցեր է արծարծել իր տոմարական և կրոնա-բարոյախոսական աշխատություններում, ինչպես և Փիլոնի «Օօթնամատեան»-ի մեկնության մեջ:

Հովհաննեսը փիլիսոփայական հիմնական հարցին տալիս է իդեալիստական լուծում. նրա կարծիքով աստված է ստեղծել աշխարհը, տիեզերքը և բոլոր արարածներին: Բայց միաժամանակ նա գտնում է, որ աստծու ստեղծած մարդ արարածներն իրենք էլ ստեղծագործողներ են, որովհետև նրանք «այլոց արարիչ լինին»:

Հետևելով անտիկ գիտնականներին, նա գտնում է, որ աշխարհի վրա եղած ամեն ինչ բաղկացած է չորս տարրերից՝ օդից, հողից, ջրից և կրակից: Այս տարրերն իրարից տարբերվում են կշռով և հատկություններով: Բնության մեջ ամեն ինչ շարժվում է և փոփոխվում, ամեն ինչ ունի իր սկիզբն ու վախճանը: Բնության մեջ գոյություն ունեցող իրերը հակադրության մեջ են, այդ թվում նաև՝ չորս տարրերը: Բնությունը այդ հակադրությունների ներդաշնակ միավորումն է: Նրա կարծիքով ամեն մի երևույթ ունի իր պատճառը, «Առանց պատճառի,—գրում է նա,—չկայ իրք, և ես քեզ վկայեմ»:

Նա գտնում է, որ բոլոր կենդանի արարածներից միայն մարդն է, որ օժտված է բանականությամբ. նա միայն ունի գիտակցություն, իսկ կենդանիներն առաջնորդվում են բնազդով: Նայիր մեղուներին, ասում է նա, տես թե ճարտարապետական ի՜նչ գեղեցիկ վարպետությամբ են նրանք պատրաստում մեղվաբջիջը, կամ տես թե սարդերն ի՜նչ վարպետությամբ են հյուսել իրենց ոստայնը. երկուսի մեջ էլ, անշուշտ, արվեստ կա, սակայն նրանց ստեղծածը բնազդական արվեստ է, մարդն է միայն, որ գիտակցական արվեստի ստեղծող է:

Ուշագրավ է հատկապես Հովհաննեսի առաջ քաշած տեսակետը իմացաբանության հարցերում: Նրա կարծիքով, մեր զգայարանները, որոնց միջոցով մենք ճանաչում ենք դրսի աշխարհը, չեն կարող մեզ տալ երևույթների ճիշտ էությունը: Ինչպես նկարը, ասում է նա, չի կարող մեզ տալ շարժվող կենդանու հարազատ պատկերը, այնպես էլ մեր զգայարանները չեն կարող մեզ տալ իրերի և երևույթների իսկությունը:

Աշխարհը ճիշտ հասկանալու համար միակ հուսալի միջոցը, նրա համոզմամբ, փորձն է. պետք է դիմել փորձին: Առանց փորձի, ասում է նա, կարծիքը չի կարող համոզիչ լինել. փորձն է հաստատուն և աներկբայելի:

Փորձի միջոցով աշխարհը լավ ճանաչելու համար, Հովհաննեսի կարծիքով, անհրաժեշտ է զարկ տալ կրթությանը, ջանադիր ուսումնասիրել բնությունը: Հովհաննես Իմաստասերի կողմից փորձի առաջադրումը որպես իմացության կարևոր աղբյուրի, ունի մեծ նշանակություն գիտությունների պատմության բնագավառում:

Իմաստասերի տիեզերագիտական աշխատություններից մեզ հասել է մի փոքրիկ աշխատություն, «Վասն շարժման և սաստանության երկրի» վերտառությամբ: Սակայն նա իր այլ աշխատություններով հաճախ է անդրադարձել տիեզերագիտական հարցերի և հայտնել իր կարծիքը տիեզերագիտական բազմաթիվ երևույթների մասին: Նա, հիմնականում, հետևում է Անանիա Շիրակացուն, հաճախ բառացի կրկնում նրան: Ինչպես Շիրակացին, Հովհաննեսը ևս գտնում է, որ երկիրը կլոր է:

Մեզ է հասել նաև Հովհաննես Իմաստասերի մաթեմատիկական մի աշխատությունը «Յաղագս անկիւնաւոր թուոց» վերնագրով: Այդ աշխատությունը իրենից ներկայացնում է երկրաչափական ընդար-

ձակ աղյուսակներ։ Նրանք ներկայացված են երեք շարքով. առաջին շարքում «արմատ» և «բողբոջ» թվերն են՝ եռանկյունի կազմած, իսկ մյուս երկուսում նրանց արտադրյալներն են՝ առանձին-առանձին։

Հեղինակն իր ներածական խոսքում՝ ուղղված «ուսումնասէր մանկանց», խորհուրդ է տալիս ուշադիր ուսումնասիրել աղյուսակների թվերը, որոնք զգալի չափով կարող են դյուրացնել նրանց մաթեմատիկական հաշվումները։

Աղբյուրագիտական ուսումնասիրությունները պարզել են, որ Հովհաննես Իմաստասերի մաթեմատիկական այս աշխատության համար սկզբնաղբյուր են ծառայել մեր թվականության առաջին դարի հեղինակներ Նիկոմախի և Փիլոն Տիրակացու մաթեմատիկական աշխատությունները։

Հովհաննեսն իր մի քանի աշխատություններում անդրադարձել է հայ հասարակական կյանքում նկատվող ցավալի երևույթներին և վշտով նշել իշխողների ու մեծահարուստների՝ աշխատավորության նկատմամբ գործադրած բռնություններն ու կեղեքումները։

Հակադրվելով այն կարծիքին, որ իբրև թե հասարակության մեջ բոլոր մարդիկ հավասար են իրար, նա գտնում է, որ հասարակությունը կազմված է անհավասար իրավունք ունեցող դասերից։ Թեպետ խոսքով, ասում է նա, հավասար են համարում իշխանին և ռամիկին, դատավորին և քաղաքացուն, բայց եթե բանականորեն նայելու լինենք իրականությանը, շարունակում է նա, կտեսնենք, որ անհավասար են։

Հովհաննեսը մեծ հումանիստ է։ Նա գտնում է, որ տարբեր ազգության մարդիկ, որոնք խառն են ապրում իրար հետ, պետք է միաբան, համերաշխ լինեն։ Մի այլ կապակցությամբ անդրադառնալով մարդասիրության հարցին, նա գտնում է, որ մարդասիրությունը մարդկության մեծագույն առաքինություններից մեկն է։

Իմաստասերը նաև մեծ հայրենասեր է։ Նա վշտով է նշում հայ իշխանների կենտրոնախույս ձգտումները, հայ ժողովրդի ծանր վիճակը, հայ բնակչության արտագաղթը և այլն։ Ղևոնդյանց նվիրված հոգևոր երգի մեջ նա դիմում է աստծուն և խնդրում, որ նա զորավիգ դառնա հայ ժողովրդին և նրա ցրված զավակներին, պանդուխտներին, ցիրուցան եղածներին, հավաքի իր հայրենի երկիրն ու փրկի կորստից։

Աբրահամյան Ա., *Հովհաննես Իմաստասերի մատենագրությունը, Երևան, 1956։*

Ալիշան Ղ., *Սարկաւագ Սոփեստես, «Յուշիկք հայրենեաց Հայոց», հտ. Բ, Վենետիկ, 1870։*

Տեր-Միքայելյան Ե., *Հաղբատի դպրոցը և Հովհաննես Սարկավագ վարդապետ, «Արարատ», 1901։*

Ոսկյան Հ., *Հովհաննես Սարկավագի կյանքը, Հովհաննես Սարկավագի գրությունները, «Հանդես ամսօրյա», 1925։*

Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։*

Կրիգորյան Գ. Հ., *Հովհաննես Իմաստասերի փիլիսոփայական հայացքները, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1958, № 3։*

Պետրոսյան Գ., *Մաթեմատիկան Հայաստանում հին և միջին դարերում, Երևան, 1959։*

Թումանյան Բ., *Հայ աստղագիտության պատմություն, Երևան, 1964։*

Ա. ԱԲՐԱՀԱՄՅԱՆ
(պատմական գիտությունների դոկտոր)

ՄԱՏԹԵՈՍ ՈՒՌՀԱՅԵՑԻ

Մատթեոս Ուռհայեցին հայ միջնադարյան տարեգիրների փայլուն դեմքերից մեկն է։ Նա ապրել և ստեղծագործել է դեպքերով ու դեմքերով հարուստ, պետությունների և ժողովուրդների կյանքում ճակատագրական նշանակություն ունեցած իրադարձությունների ժամանակաշրջանում։

Դժբախտաբար, մենք շատ քիչ բան գիտենք Մատթեոս Ուռհայեցու մասին, այն էլ մի քանի ինքնակենսագրական տողերից, որ հանդիպում են նրա երկում։ Ծնվել է XI դ. երկրորդ կեսին Ուռհա (Եդեսիա) քաղաքում, ուր և վախճանվել է 1138—1144 թթ. միջև, տարեց հասակում։ Կարծիք է հայտնվել, որ նա կարող է զոհված լինել Հալեպի Զանգի ամիրայի կողմից 1144 թ. Ուռհայի գրավման ժամանակ։

Մատթեոս Ուռհայեցին վանական էր, աշխատությունը հիմնականում գրել է Ուռհա քաղաքում, կյանքի վերջին տարիներին եղել է նաև Քեսունում։ Իր երկասիրությունը, որ նա անվանում է «ժամանակագրություն», սկսվում է 952 թ. և ավարտվում 1136/1137 թթ. դեպքերի նկարագրությամբ, բաժանվելով երեք մասի։ Առաջին մասն ընդգրկում է 952—1051 թթ. դեպքերը, այսինքն՝ մեկ հարյուրամյակի պատմություն, երկրորդ մասը՝ 1051—1101 թթ. հիսուն տարվա պատմություն, իսկ երրորդը հասցնում է մինչև 1136/1137 թվականները։

«Ժամանակագրությունը» Ուռհայեցին սկսել է գրել 1113 թ., ընդ որում առաջին մասի հարյուրամյա շրջանի պատմությունը շարադրել է ութ տարվա ընթացքում, ավարտելով այն 1121 թվականին։ Այնուհետև նա սկսել է շարադրել երկրորդ մասը, որը ավարտել է 1128 թ.։ Երկրորդ մասի շարադրանքն ավարտելուց հետո Ուռհայեցին տասը տարի ընդմիջում է տվել, ապա շարունակել է

գրել 1138 թ. և մտադիր է եղել շարադրել երեսուն տարվա պատմություն՝ 1101-ից մինչև 1130 թ., բայց, ինչպես տեսնում ենք, հասցրել է մինչև 1136—1137 թթ.։

Ուռհայեցու «ժամանակագրությունը» ընդգրկում է այն ժամանակաշրջանը, երբ արաբական երկդարյա տիրապետությունից հետո IX դ. կեսերին հայ ժողովուրդը, օգտվելով խալիֆայության թուլացումից, Հայաստանի մի շարք շրջաններում վերականգնել էր իր ինքնուրույնությունը։ Բայց խալիֆայության թուլացումից օգուտ քաղեց և Բյուզանդիան։ Նա սկսեց վերանվաճել ոչ միայն խալիֆայության ձեռքն անցած կայսրության հողերը, այլև միաժամանակ ծրագրեց ամբողջ Հայաստանի նվաճումը, մշակելով հատուկ քաղաքականություն, որը ղենքով և նուրբ դիվանագիտո Ղյամբ իրականացրեց մոտ երկու հարյուրամյակի ընթացքում։ XI դ. կեսերին գրեթե բովանդակ Հայաստանը գտնվում էր Բյուզանդիայի տիրապետության ներքո։

Բյուզանդիան Հայաստանում շարունակեց իր դարավոր քաղաքականությունը, որի նպատակն էր բուն երկրից հեռացնել ապրնվականությանն ու ավագանուն։ Բարձր պաշտոններ և ընդարձակ կալվածներ շնորհելով, Բյուզանդիային հաջողվեց կայսրության սահմանները տեղափոխել հայ ազնվականության մի ստվար զանգված։

Բյուզանդական տիրապետության դեմ հայ ժողովուրդը պայքարում էր հնարավոր բոլոր միջոցներով։ Նա ուզում էր թոթափել կայսրության հարկային ծանր լուծը, վերականգնել իր քաղաքական ու կրոնական ինքնուրույնությունը։

Ահա այդպիսին էր վիճակը, երբ սպառնալից դարձան սելջուկների ներխուժումները Հայաստան, որոնք շատ չանցած պիտի ողողեին բովանդակ Փոքր Ասիան, Ասորիքն ու Պաղեստինը։ Ջարմանալի պատկերավորությամբ է նկարագրում Ուռհայեցին նրանց նվաճումները. «Թուրքերի արյունարբու և գազազած ժողովուրդը,— գրում է նա,—...սփռվեց աշխարհի երեսով մեկ, ոչ մի գավառ հանգիստ չթողնելով։ Քրիստոնյաների բոլոր երկրները մատնվեցին սրի և գերության, երկրից չքացան երկրագործական մթերքները, ըսպառվեց հացը, մշակն ու աշխատավորը սրի քաշվեցին և գերի քըշվեցին, ամենուրեք տարածվեց սովը։ Բազում գավառներ մարդաթափ եղան, քանդվեց աշխարհն Արևելից, ավերակ դարձավ Հոռոմոց երկիրը, մարդիկ ոչ մի տեղ հաց չէին ճարում և չէին գտնում դադար... Երևելի և փառավոր մարդիկ, ազատներ ու իշխաններ և

մեծաշուք կանայք մուրացկանությամբ էին զբաղված։ Մենք այդ բոլորին ականատես եղանք»[1]։

Արշավանքների, ավերածությունների, գերեվարությունների սարսափները պատճառ դարձան, որ նոր թափ առներ հայոց արտագաղթը։ Կապադովկիայի գրավումը թուրքերի կողմից ստիպեց հայերին գաղթել Տավրոս և Անտիտավրոս։ Նրանք հաստատվեցին Եփրատի միջին հոսանքում, որտեղ դեռ չէին հասել թուրքերը։ Վերջին Բագրատունի թագավոր Գագիկ Բ-ն սպանվեց 1079 թ. բյուզանդացիների կողմից։ Նրա իշխաններից մեկը՝ Ռուբենը, ապստամբեց և հյուսիս-արևմտյան Կիլիկիայում իր իշխանությունը հաստատեց։ Ռուբենի հաջորդների օրոք Կիլիկիայի հայկական իշխանության սահմանները ընդարձակվեցին մինչև Միջերկրական ծով։ Հայկական իշխանություններ հիմնվեցին Քեսունում, Մծբինում, Բիրում, Արևընդանում, Կարկառում և այլուր։

Փոքրասիական թերակղզու, Ասորիքի և Պաղեստինի գրավումը թուրքերի կողմից մեծ տպավորություն գործեց Եվրոպայում։ X—XI դդ. սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների, և առաջին հերթին քաղաքների ու առևտրական հարաբերությունների, զարգացումն այնտեղ ֆեոդալական դասակարգին մղում էր դեպի նոր երկրների նվաճումը։ «Սուրբ երկիրը» այլադավաններից ազատագրելու քողի տակ, ահա, XI դ. վերջում սկիզբ առավ մի շարժում, որ պատմության մեջ հայտնի է խաչակրաց արշավանքներ անունով։ Խաչակիրներին հաջողվեց Եդեսիայում, Անտիոքում և Երուսաղեմում հիմնադրել իրենց իշխանությունները։

Սկզբնական շրջանում հայերը խաչակիրներին գրկաբաց ընդունեցին, հնարավոր օգնություն և օժանդակություն ցույց տվին նրանց, կարծելով, թե թուրքերի ու հույների լծից ազատագրողների հետ գործ ունեն։ Բայց այդ խաբուսիկ հույսերը հօդս ցնդեցին։ «Ֆրանկները,—գրում է Մատթեոս Ուռհայեցին,—երկիրը ավերակ էին դարձրել, մարդաթափ ու տատասկոտ, նրանց ոտքի տակ երկիրը խոպան էր դարձել, այգիներն ու ծառերը՝ չորացել, դաշտերը՝ փշով ծածկվել, աղբյուրները՝ ցամաքել» (201)։

Ահա, համառոտ գծերով, Մատթեոս Ուռհայեցու պատմական երկի ընդգրկած ժամանակն ու դեպքերը։

«Ժամանակագրությունն» սկսվում է երկրում տարածված սովի

[1] **Մատթեոս Ուռհայեցի**, *Ժամանակագրություն*, *թարգմ.*, *ներած. և ծանոթ. Հր. Բարթիկյանի*, *Երևան*, *1973*, *էջ 142—143*։

նկարագրությամբ։ Եթե նկատի ունենանք երկրորդ և երրորդ մասերի սկզբում Ուռհայեցու թողած ներածական էջերը, ապա սպասելի էր, որ առաջին մասն էլ պետք է նման ներածություն ունենար։ Բայց, դժբախտաբար, այն չի պահպանվել, գուցե և Ուռհայեցին ցանկացել է ամբողջ երկի ներածությունը վերջում գրել, բայց չի հասցրել։

Ի տարբերություն շատ այլ ժամանակագիրների (ոչ միայն հայ, այլև օտար) Ուռհայեցին իր պատմական երկը չի սկսում աշխարհի արարչագործությունից կամ թեկուզ ավելի մոտիկ, բայց հեղինակի ապրած ժամանակից բազում դարերով բաժանված դեպքերի նկարագրությամբ. նա շարադրում է երկու հարյուրամյակից էլ պակաս մի ժամանակահատվածի տարեգրությունը, որն իր ըստ կրզբունքներով ու շարադրման ձևով շատ է նման բյուզանդական լավագույն ժամանակագիրներից մեկի՝ Թեոփանես Խոստովանողի երկին։

Ուռհայեցու առջև լուրջ դժվարություններ էին կանգնած։ Հայ միջնադարյան պատմիչների մեծամասնությունը գրել է զուտ հայոց պատմություն, անգամ ընդամենը մի նահանգի պատմություն, Ուռհայեցին, ապրելով հայ ժողովրդի համար արտակարգ բարդ մի ժամանակաշրջանում, չէր կարող նյութի այդպիսի ընդգրկմամբ բավարարվել։ Նա ստիպված էր գրել ոչ միայն հայոց, այլև հայերի՝ հարևան ժողովուրդների հետ ունեցած փոխհարաբերությունների պատմությունը, ավելին, այն օտար ժողովուրդների պատմությունը, որոնց հետ հայերը, ճակատագրի բերմամբ, ստիպված էին շփման մեջ մտնել։ Վրաստան և Աղվանք, արաբական խալիֆայություն, Բյուզանդիա, Բուլղարիա, Եգիպտոսի Ֆաթիմյաններ, սելջուկ թուրքեր և թուրքական իշխանություններ, խաչակիրներ և խաչակրաց իշխանություններ, ահա ոչ լրիվ ցուցակը այն երկրների, թագավորությունների ու իշխանությունների, որոնց պատմությանը նա այս կամ այն չափով պետք է անդրադառնար։

Առաջին մասի մեկդարյա պատմությունը նա շարադրել է «շատ առաջ ծնված ականատես և ականջալուր եղած մարդկանց (ասածի) հիման վրա և հին պատմագիրների (գործերն) ընթերցելով, պատմագիրներ, ովքեր ականատես էին եղել բոլոր անցքերին» (74)։ Դժբախտաբար, նա չի տալիս իր օգտագործած պատմագիրների անունները։ Տվյալ ժամանակաշրջանի մեզ հայտնի պատմագիրներից (Շապուհ Բագրատունի, Հովհաննես Դրասխանակերտցի, Ստեփանոս Տարոնեցի, Արիստակես Լաստիվերտցի) և ոչ մեկի գործը

նա չի օգտագործել. պիտի ենթադրել, որ նրա ձեռքի տակ եղած աղբյուրները պարզապես չեն պահպանվել: Մաշտոցյան մատենադարանի № 9832 ձեռագրում գտնվում են հատվածներ մի պատմական երկից, որոնք քաղված են «ի ժամանակագրութենէ Յակոբայ քահանայի»: Այս հեղինակը նույնացվում է անվանի գիտնական Հակոբ վարդապետ Սանահնեցու հետ: Նրա «ժամանակագրությունից» պահպանված այդ հատվածները հանդես են բերում Մատթեոս Ուռհայեցու «ժամանակագրության» համապատասխան տեղերի հետ փաստական նյութի, շարադրման ոճի, ձևի և կառուցվածքի ակնառու նմանություններ ու կրկնություններ, որից կարելի է հանգել այն եզրակացության, որ Մատթեոս Ուռհայեցին իր պատմական երկը շարադրելիս օգտվել է Հակոբ Սանահնեցու «ժամանակագրությունից»: Հակոբ Սանահնեցին իր կյանքի վերջին տարիները անց է կացրել Ուռհայում, ուր և վախճանվել է 1085 թ., հետևաբար Ուռհայեցին կարող էր ոչ միայն օգտագործած լինել նրա ձեռագիր ժառանգությունը, այլև անձնապես ծանոթ լինել նրա հետ[2]:

Հակոբ Սանահնեցին մտերիմ կապեր է ունեցել ժամանակի նշանավոր քաղաքական և եկեղեցական գործիչների հետ, հնարավորություն է ունեցել նյութեր քաղել Բագրատունիների, ինչպես նաև կաթողիկոսական դիվաններից, մի շարք պաշտոնական փաստաթղթերից և այլ տվյալներից (Ջմշկիկ կայսեր՝ հայոց Աշոտ երրորդ թագավորին ուղղված նամակը, Վասիլ երկրորդ կայսեր՝ Հովհաննես թագավորին և Սարգիս կաթողիկոսին ուղղված նամակները և այլն):

1065 թ. նա եղել է Կոստանդնուպոլսում, որտեղ, հավանաբար, ծանոթացել է բյուզանդական հեղինակների ժամանակագրություններին, ինչպես և պատրիարքական գրադարանի հարուստ նյութերին, որոնց տվյալները օգտագործել է իր պատմական երկը շարադրելիս: Ամենայն հավանականությամբ, այս կարգի նյութերը Սանահնեցու ժամանակագրության միջոցով են անցել Մատթեոս Ուռհայեցու պատմական երկին:

Ինչ խոսք, Ուռհայեցին օգտված պիտի լինի նաև բյուզանդական աղբյուրներից անմիջականորեն, բայց կոնկրետ ի՛նչ աղբյուրներից, առայժմ դժվար է ասել:

Երկրորդ և երրորդ մասերում նկարագրված դեպքերի ժամա-

[2] Տե՛ս Լ. Խաչիկյան, Հակոբ Սանահնեցի՝ ժամանակագիր XI դարի, «Բանբեր Երևանի համալսարանի», 1971, № 1, էջ 22—48:

նակակիցն է Ուռհայեցին, և արդեն հանդես է գալիս որպես ականատես ու ականջալուր հեղինակ: Նա իր քաղաքի, գավառի և մերձակա շրջաններում կատարված դեպքերին լավ տեղյակ է, այդ իմաստով նրա «ժամանակագրության» այդ էջերը մեծ արժեք ունեն և բարձր են գնահատված ուսումնասիրողների կողմից: Այստեղ ևս նա, իհարկե, ունեցել է գրավոր աղբյուրներ, որոնք նույնպես չի հիշատակում: Բացի գրավոր աղբյուրներից, Ուռհայեցին հնարավորություն ուներ խաչակիրների մասին տեղեկություններ քաղել առաջին ձեռքից, հենց կենդանի մարդկանցից, քանի որ հայրենի քաղաքում էր, որ 1098 թ. հիմնադրվեց ֆրանկական առաջին իշխանությունն Արևելքում:

Ուռհայեցու երկը ժամանակագրություն է, ժամանակագրական հաջորդականությամբ շարադրված պատմություն: Բայց նա դեպքերի ու դեմքերի սոսկ արձանագրող չէ, այլ ուսումնասիրող, նա իր ուրույն մոտեցումն ունի, գիտե գնահատել այս կամ այն անձնավորության բարի գործերը: Նա անհաշտ է այն ամենի նկատմամբ, որ վնաս է հասցնում իր ժողովրդին, իր հայրենիքին: Այդպիսին է նրա վերաբերմունքը հույների նկատմամբ նախ և առաջ այն բանի համար, որ նրանք վերացրին հայոց պետականությունը, պատճառ դարձան թուրք ասպատակողների ստրկական լուծը կրելուն: Չի կարելի չհամաձայնել այն գնահատականին, որ տվել է Ուռհայեցին բյուզանդական ավերիչ քաղաքականությանը Հայաստանում: Հույները, գրում է նա, «հայոց երկրից հեռացրին քաջ զինվորականներին, նրանց կտրեցին իրենց տնից ու գավառից և կործանեցին հայոց թագավորությունը. նրանք քանդեցին երկրի պարիսպը, որ զինվորներն ու զորավարներն էին կազմում: Անվերադարձ փախուստը դարձավ հռոմների քաջության և պարծենալու արտահայտությունը: Նրանք նմանվեցին այն վատ հովիվներին, որոնք գայլ տեսնելիս փախչում են: Հռոմներին մի բան հաջողվեց, այն, որ նրանք հայոց երկրի ամուր պարիսպը քանդելով, կործանեցին, և պարսիկներին (այսինքն թուրքերին) ղենքով (երկրի) վրա բաց թողեցին, և դա իրենց համար հաղթանակ համարեցին. իրենք էլ անամոթաբար ճգնում էին ձվատ զորավարներով և ներքինի զինվորներով Հայաստանը պահել, մինչև որ պարսիկները ամբողջ Արևելքը անտերունչ գտան» (89):

Պետականության վերացման նման պայմաններում Մատթեոս Ուռհայեցին մեծ հույսեր էր կապում հայկական առանձին իշխանությունների հետ, իշխանություններ, որ սելջուկներից և բյուզան-

դացիներից հետու հիմնում էին հայ իշխաններ և զենքի ուժով պաշտպանում իրենց։

Ուռհայեցին խոր ատելությամբ է լցված հայկական նման իշխանությունների դեմ ոտնձգություններ կատարող ֆրանկների նկատմամբ։ Կոմս Բալդուինը, գրում է պատմիչը, «թուրքից շատ փորձանք պատճառեց քրիստոնյաներին... նա մեկ առ մեկ ոչնչացրեց հայոց բոլոր իշխանությունները, ավելի հետևողականորեն, քան պարսիկները (այսինքն թուրքերը), հալածական դարձրեց հայոց այն իշխաններին, որոնք կարողացել էին իրենց գոյությունը պահպանել թուրքերի կատաղած ազգի ձեռքից» (226)։ «Ես կուզենայի գրի առնել նրանց բովանդակ անօրինությունները,—գրում է Ուռհայեցին խաչակիրների մասին,—բայց չհամարձակվեցի, քանզի գտնվում էինք նրանց իշխանության ներքո» (227)։

Մատթեոս Ուռհայեցին թեև ապրում և ստեղծագործում էր հայ ժողովրդի պատմության ամենածանր մի ժամանակաշրջանում, հայոց պետականության ոչնչացման, հարազատ ժողովրդի՝ օտար տիրակալների ծանր լծի տակ ընկնելու ժամանակաշրջանում, այնուամենայնիվ, հուսահատված չէր։ Նա զարմանալի կերպով լցված է լավատեսությամբ, համոզված է, որ դեռ կգան լավ օրեր, «լավ ժամանակներ» (183) և այդ գիտակցությամբ է, որ նա մղվում է գրելու և սերունդներին հիշատակ թողնելու իր երկը։

Ուռհայեցին ազգային ավանդույթների կրքոտ պաշտպան է։ Նա զգում է, որ պետականության կորստյան պայմաններում ազգային ավանդույթները հայ ժողովրդի գոյատևման գործոններից մեկն են։ Այդ իսկ պատճառով նա պայքարում է ոչ միայն նրանց դեմ, ովքեր ձգտում էին քաղկեդոնականությունը տարածել Հայաստանում, այլև քաղկեդոնականություն ընդունող հայերի դեմ։

Ուռհայեցին գրում է գրեթե իր ժամանակի խոսակցական լեզվով։ Շատ են կրկնությունները և անհարթ նախադասությունները, որոնց մի մասը, անշուշտ, հետագա արտագրությունների հետևանքն է։ Բայց, չնայած այդ բոլորին, մենք ստեպ-ստեպ նրա մոտ այնպիսի գեղեցիկ նկարագրություններ ենք հանդիպում, որ արձակ բանաստեղծության տպավորություն են թողնում. Գագիկ Բ թագավորի՝ Կեսարիայի մետրոպոլիտից վրեժ առնելու, Թորոս իշխանի՝ Գագիկ Բ-ի սպանության վրեժն առնելու պատմությունները հայ հին գրականության լավագույն էջերից են։

Մատթեոս Ուռհայեցու «Ժամանակագրությունը» շարունակել է Գրիգոր Երեցը, հասցնելով այն մինչև 1162/1163 թթ.։ Նրա մասին

գիտենք, որ քեսունցի երեց էր։ 1137/1138 թթ. Քեսունի վրա Մելիք Մահմեդի հարձակման մասին գրելիս Գրիգոր Երեցն ասում է. «Ես նվաստ երեց Գրիգորս սրտապնդում էի (քաղաքացիներին) աչալրջորեն պահպանել քաղաքը» (249)։

Գրիգոր Երեցը գրեթե նույն ոճով է գրում, ինչ Մատթեոս Ուռհայեցին, բայց ավելի հստակ լեզվով։ Շարադրանքը մշակված, ավարտված գործի տպավորություն չի թողնում. «Այժմ գնանաք ետ,—գրում է նա,—պատմենք այն, ինչ մոռացանք» և հայոց 606 թ. դեպքերից հետո շարադրում է 602 թ. դեպքերը։

Գրիգոր Երեցը, Մատթեոս Ուռհայեցու նման, մերկացնում է բյուզանդացիների կործանարար քաղաքականությունը հայերի նկատմամբ։ «Մենք դեռ հին ժամանակներից գիտենք,—գրում է նա,—ինչպես նաև ժամանակագիրներից, որ հունաց կայսրերը քրիստոնյաների փրկության համար ոչինչ չեն արել, նրանք միայն քաղաքներ և գավառներ գիտեն խլել և թալանել։ Նրանք էին պատճառը, որ հայերը հեռացան իրենց երկրից, որ այլազգիները հզորացան և եկան տիրեցին ամեն ինչին» (287)։ Դժվար չէ կռահել, որ Գրիգոր Երեցը գրում է ոչ միայն իր տեսածը, նրա այդ խոսքերի համար աղբյուր է ծառայել հենց Ուռհայեցու «Ժամանակագրությունը»։ Ինչ վերաբերում է ֆրանկներին (խաչակիրներին), ապա, ի տարբերություն Ուռհայեցու, որ ի վերջո միանգամայն պարզ պատկերացրեց նրանց էությունը, Գրիգոր Երեցը չի գիտակցել նրանց իսկական նպատակները։

Գրիգոր Երեցի շարունակության մեջ մեծ տեղ է գրավում Քեսունի և Մարաշի ֆրանկ իշխան Բալդուինի անհայտ կորստյան (1148 թ.) առթիվ գրված ընդարձակ ողբ-դամբանականը։ Եթե պատմական փաստերով այն շատ է աղքատ և պատմաբանին քիչ նյութ է տալիս, ապա՝ որպես հայ գրականության պատմության մեջ պահպանված նման ժանրի հազվագյուտ նմուշ, մեծ արժեք է ներկայացնում և՛ իր լեզվով, և՛ շարադրման ձևով։

Ուռհայեցու «Ժամանակագրությունը» Գրիգոր Երեցի շարունակությամբ հանդերձ, օգտագործել է Սմբատ Սպարապետը իր «Տարեգրքի» շարադրման ժամանակ։ Նա պարզապես այդ ամբողջ գործի համառոտումն է կատարել։ Ապրելով Ուռհայեցուց և Գրիգոր Երեցից մոտ մեկ դար անց, պարզ է, որ Սմբատ Սպարապետը ձեռքի տակ է ունեցել «Ժամանակագրության» եթե ոչ սկզբնագիրը, համենայն դեպս, նրանից անմիջապես արված մի ընդօրինակություն, որ շատ ավելի հին է և հարազատ բնագրին, քան մեր

ձեռքի տակ եղած գրչագրերը։ Այդ իմաստով Սմբատի Տարեգրությունը օգտակար է սրբագրելու համար «Ժամանակագրության»՝ գրիչների մեղքով աղավաղված մի շարք ընթերցումներ։

Ուռհայեցու «Ժամանակագրությունը» արդեն շուրջ երկու դար է, ինչ դարձել է պատմաբանների ուսումնասիրության առարկան։ Բացի հայագետներից, նրա վրա մեծ ուշադրություն են դարձրել բյուզանդագետները, արաբագետները, թուրքագետները, Արևելքի խաչակրաց պետությունների պատմությամբ զբաղվող մասնագետները։

1850 թ. ֆրանսիացի հայագետ Էդ. Դյուլորիեն խաչակրաց առաջին արշավանքի մասին Մատթեոս Ուռհայեցու տեղեկությունները հրատարակեց ֆրանսերեն թարգմանությամբ, իսկ 1858 թ. իրականացրեց «Ժամանակագրության» ամբողջական ֆրանսերեն թարգմանությունը՝ Գրիգոր Երեցի շարունակությամբ հանդերձ (բացառությամբ Բարսեղ Քեսունցու ողբ-դամբանականի), նրան կցելով առաջաբան և մանրամասն ծանոթագրություններ։

«Ժամանակագրության» հայերեն բնագիրը առաջին անգամ լույս տեսավ 1869 թ. Երուսաղեմում, իսկ երկրորդ անգամ, ավելի լիակատար գրչագրից՝ 1898 թ. Վաղարշապատում։

Խաչակրությունների պատմության գերմանացի նորագույն հետազոտող Ա. Լյուդերսը, ասորական և հայկական աղբյուրների հիման վրա գրված իր աշխատության մեջ, Մատթեոս Ուռհայեցու գործը դնելով ասորական այնպիսի անվանի հեղինակների կողքին, ինչպիսիք են Միքայել Ասորին և Գրիգոր Աբուլ Ֆարաջը (Բար Հեբրեոս), գրում է. «Ուռհայեցին մանրամասների մեջ ավելի լավ է կողմնորոշվում, քան ասորական ժամանակագիրները»[3]։

Ուռհայի և Կիլիկիայի պատմության առանձին դրվագներին անդրադառնալով, խաչակրությունների պատմության սովետական հայտնի մասնագետ Մ. Զաբորովը գրում է. «Բոլոր հիմքերը կան Մատթեոս Ուռհայեցու՝ Կիլիկիայի քաղաքական պատմությանը ընդհանրապես լավատեղյակ հեղինակի ցուցմունքները ճշմարտությանը ավելի մոտիկ համարելու, քան թե արևմտյան պատմիչների վկայությունները»[4]։

[3] **Anelisse Lüders,** Die Kreuzzüge im Urteil syrischer und armenischer Quellen, Berlin, 1964, էջ 19։

[4] **М. А. Заборов,** К вопросу о значении известий восточных современников крестовых походов, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1968, №3, էջ 188։

«Պատմութիւն Մատթէոսի Ուռհայեցւոյ», Երուսաղեմ, 1869։

Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրութիւն, Վաղարշապատ, 1898։

Մատթեոս Ուռհայեցի, Ժամանակագրություն, թարգմանությունը, ներածությունը և ծանոթագրությունները Հր. Բարթիկյանի, Երևան, 1973։

Matthieu d'Edesse, Récit de la première Croisade. Extrait de la Chronique et trad. de l'arménien... par Ed. Dulaurier, Paris, 1850.

«Chronique de Matthieu d'Edesse (962—1136)», avec la continuation de Grégoire le Prêtre jusqu'en 1162,... par Ed. Dulaurier, Paris, 1858.

Dulaurier Ed., Recueil des historiens des Croisades. Documents arméniens, t. I, Paris, 1869.

Ալիշան Ղ., Հայապատում, Վենետիկ, 1901։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ Երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։

Աճառյան Հ., Մատթեոս Ուռհայեցի, «Հանդես ամսօրյա», 1953։

ՀՐ. ԲԱՐԹԻԿՅԱՆ
(պատմական գիտությունների դոկտոր)

ՆԵՐՍԵՍ ՇՆՈՐՀԱԼԻ

Հայ մշակույթի խոշոր դեմքերից է Ներսես Շնորհալին, որ, ինչպես նկատել է բելգիացի հայագետ Ֆ. Նևը, «լինելով եռանդուն և բեղմնավոր հեղինակ, զարմանալի մեծ անուն է թողել արձակում ու չափածոյում»[1], այլև երաժշտության մեջ։ Նա ստեղծագործել է գրական ամենատարբեր ձևերով ու տեսակներով, մի շարք ուղղություններով առաջ մղել հայ մատենագրությունը, հատկապես բանաստեղծական արվեստը։ Իր խրատական-ուսուցողական բանաստեղծություններով, հանելուկներով, քնարական ու վիպական պոեմներով մի ամբողջ շարք նորություններ բերեց նա՝ նոր բեկում առաջացնելով հայ գրականության ու արվեստի զարգացման բնագավառում։

Ներսես Շնորհալին ծնվել է 1098 թ. Կիլիկիայի Ծովք ամրոցում, բերդատեր իշխան Ապիրատ Պահլավունու ընտանիքում։ Ներսեսը հիմնավոր կրթություն է ստանում Սև լեռան վանքերում։ 1130 թվականից նա եպիսկոպոս էր, իսկ 1166 թ. ընտրվում է կաթողիկոս։ 1147 թվականից մինչև իր կյանքի վերջը, 1173 թ., նա ապրում և ստեղծագործում է Հռոմկլա ամրոցում, այդ պատճառով հաճախ կոչվում է նաև Կլայեցի։

Ստեղծագործական լայն կապեր ուներ Շնորհալին հայ մշակույթի ու գիտության ականավոր գործիչների հետ։ Բժշկապետ Մխիթար Հերացու խնդրանքով, օրինակ, նա գրեց «Յաղագս երկնից և զարդուց նորա» քերթվածը, իսկ մանրանկարիչ Գրիգոր Մլիճեցին Շնորհալու պատվերով ձեռագրեր էր ծաղկում, և այլն։ Բայց ժամանակի առաջավոր այս դեմքերի համագործակցությունը ավելի լայն ու մեծ ծավալ ուներ. դա գիտության ու մշակույթի աշխարհակա-

[1] Félix Nève, L'Arménie Chrétienne et sa littérature, Louvaine, 1886, էջ 273.

նացման շարժում էր, որի մեջ վճռական դեր էր կատարում Ներսես Շնորհալին։

Շնորհալին այն գրողներից է, որոնց երկերը հրատարակվել են դեռևս հայ տպագրության արշալույսին՝ XVI դարում։ Մատենագրության մեջ պահպանվել են նրան նվիրված մի շարք երկեր։ Բացի Ներսես Լամբրոնացու ծավալուն պոեմից, գրվել են նաև այլ չափածո ու արձակ գործեր, մասնավորապես 1240 թվականին՝ կենսագրությունը։ Դա պատահական չէ։ Իր ավելի քան հինգամյա ստեղծագործական կյանքը մեծ գործիչը նվիրաբերեց հայրենիքին։

Ներսես Շնորհալին գրականության կոչումը տեսնում էր ժողովրդի բարօրությանը ծառայելու, «ներհաճ հոգիները» արթնացնելու, մարդկանց կրթելու մեջ։ Լինելով մեծ բանաստեղծ, նա չէր կարող անտարբեր մնալ հայրենիքի ու ժողովրդի ճակատագրի նկատմամբ, ուստի անտարբեր չէր նաև անցյալի հանդեպ։ Ընթերցողի մեջ նա վերակենդանացնում էր նվիրական հիշատակներ, որոնք ժամանակին հուզող խնդիրների կապակցությամբ դաստիարակիչ նշանակություն կունենային։ Նրա երգերի ու շարականների, ինչպես և մյուս գրվածքների մեջ նկատելի է ոսկեդարյան մատենագրության, հատկապես Եղիշեի հայրենաշունչ Պատմության ազդեցությունը։ Շնորհալին հպարտությամբ է ոգեկոչում Տիգրան Մեծին, Ավարայրի հերոսներին, գիտության ու մշակույթի խոշոր գործիչներին։ Նկատելի էր հատկապես բանաստեղծի՝ պատմական դեմքեր ու իրադարձություններ, ժամանակակից քաղաքական անցուդարձեր պատկերելու հակումը։

Քաղաքացիական բարձր գիտակցությունը տեսանելի էր արդեն պատանի Ներսեսի գրչափորձերի մեջ։ Նրա համոզմամբ, ժողովրդի կյանքում կարևոր դեր կարող էր խաղալ նաև եկեղեցին։ Մասնավորապես հայ ժողովրդին այն ժամանակվա պայմաններում եկեղեցին կարող էր օգտակար լինել ազգապահպանման և ազգահավաքման գործում։ Թերևս սրանով պետք է բացատրել նրա՝ հոգևոր գործունեության նվիրվելը։

Բնական է, որ Շնորհալին, մեծ մտածողն ու գրողը, պիտի փայլեր աստվածաբանական գրականության ասպարեզում։

XII դարում քրիստոնյա աշխարհը հուզող հարցն այս բնագավառում եկեղեցիների միության խնդիրն էր։ Սրա շուրջն էլ հիմնականում ծավալվեցին Շնորհալի-տեսաբանի աշխատանքները։

Խնդիրն արծարծողները միությունը հասկանում էին բոլոր եկեղեցիների համատեղում կա՛մ հռոմեական, կա՛մ բյուզանդական

եկեղեցու հովանու տակ։ Շնորհալին ազատամիտ ու լայնախոհ մոտեցմամբ ընտրեց առավել բանական ճանապարհ, փոխելով այդ հասկացության բովանդակությունը։ Նշելով, որ յուրաքանչյուր եկեղեցու սովորույթներն ազատ են, նա առաջարկում էր ամեն մեկից վերցնել առավել ընդունելի գծերը, այդպիսով հասնել փոխըմբռնման ու մերձեցման։ Նա համոզված էր, որ հունական, հայկական, ասորական և մյուս եկեղեցիները կարող են փոխադարձ ջիջումներով իրարից շատ բան սովորել ու ընդօրինակել։

Իսկ փոխառության սկզբունքը որոշելու, տվյալ եկեղեցու դավանանքի, ծեսի մեջ մերժելի և ընդունելի տարրերն ընտրելու ուղին՝ նախնական, միակ ճշմարիտ ու անաղարտ քրիստոնեությանը հետևելն էր համարում նա։

1166 թ. Շնորհալին գրեց հայ ժողովրդին ուղղված «Թուղթ ընդհանրականը», կրոնա-դավանաբանական հարցերը ւպարզաբանելու, կենցաղային-առտնին վարվեցողության խրատներ տալու նպատակով։ «Թուղթը» և առհասարակ Շնորհալու աստվածաբանական արձակը զուրկ չէ պատմական արժեքից։ Այն ընթերցողին բավական հստակ պատկերացում է տալիս XII դ. հայ իրականության, տարբեր դասերի կենցաղավարության, կյանքի վերաբերյալ։ Թղթերից բավական արժեքավոր տեղեկություններ ենք ստանում միջնադարյան Հայաստանում տարածված թոնդրակյան, արևորդիների աղանդների մասին և այլն։ Պարզ ու գեղեցիկ ոճով, անխոտոր տրամաբանությամբ աչքի ընկնող այս երկերը ձեռք են բերում գրական արժեք, եթե նկատի առնենք, որ բացատրությունների համար բերվող օրինակները, համեմատության եղրերը հաճախ հեղինակը վերցնում է կյանքից։

Շարունակելով Նարեկացու ավանդները, Շնորհալին լայնորեն օգտվում էր ժողովրդական բանահյուսությունից, վերցնելով ինչպես տաղաչափական-երաժշտական ձևեր ու մոտիվներ, այնպես էլ նյութ։ Մեծ ներշնչանքով գրված նրա շարականներն ու հոգևոր երգերը նորույթ էին և՛ արվեստով, և՛ մանավանդ բովանդակությամբ։ Թարմացնելով շարականների նյութն ու տեխնիկան, նա նոր մակարդակի հասցրեց հայոց հոգևոր արվեստը։ Նրա դարը, ինչպես հայտնի է, հոգևոր եռանդի սառչելու շրջան էր, և սաղմոսներն սկսել էին ձանձրալի թվալ իրենց միօրինակ, բոլորին լավ հայտնի սահմանափակ աշխարհով։ Շարականները, որ գոյատևում էին արդեն յոթ հարյուրամյակ, թևակոխեցին աննախընթաց զարգացման մի շրջան, սկսեցին նախ համատեղվել սաղմոսների հետ, ապա՝

աստիճանաբար դուրս մղել նրանց։ Այստեղ կարևորագույն դերը Շնորհալուն էր պատկանում։

Առանձնապես տպավորիչ է նրա «Առաւօտ լուսոյ» երգը, որ կարծես արթնացող բնության օրհներգություն լինի՝ վեհ ու սքանչելի, հանդիսավոր և ուրախարար։ «Նորահրաշ պսակաւոր» շարականում քերթողը մեծ ոգևորությամբ երգում է Վարդանանց մարտն ու նրա հերոսներին։ Շնորհալու երգերը, տաղերն ու շարականները, աղոթքներն ու գանձերը բարձր են գնահատվել օտար հետազոտողների կողմից։ Նշանավոր ռուս բանասեղծ և գիտնական Վ. Բրյուսովի կարծիքով դրանց «զուգահեռները պետք է փնտրել XIX դարում, Վերլենի ստեղծագործության մեջ»[2]։

Մինչև XII դ. շարականները մեծ մասամբ գրվում էին արձակ բանաստեղծության ձևով, առանց կանոնավոր կշռույթի։ Այդ առումով ևս Շնորհալին հեղաշրջող դեր կատարեց, բազմազան ու կանոնավոր տաղաչափական ձևերով հարստացրեց, ճոխացրեց շարականը։

Բանաստեղծի ժառանգության մեջ առանձնակի տեղ ունի «Յիսուս որդի» վիպասանական ողբերգությունը, գրված 1152 թ.։

Հղացման ու կատարման ինչ-ինչ հարցերում հետևելով Նարեկացուն, մասամբ էլ Գրիգոր Մագիստրոսին, բանաստեղծը, սակայն, ստեղծել է ուրույն, ինքնօրինակ մի գործ, օժտված գեղարվեստական որոշակի արժանիքներով։

Հայ գրականության մեջ «Յիսուս որդի» պոեմը նորույթ էր ամենից առաջ իբրև վիպական ու քնարական տարրերի հաջող համադրություն, բացառապես քնարական Նարեկից հետո։ Պոեմն առանձնապես բարձր են գնահատել եվրոպական հայագետները։ Այն իր տեսակի մեջ գլուխ-գործոց է համարել Կ. Նեյմանը[3]։ Արտապաշտամունքային ընթերցանության համար ստեղծված այս պոեմով Շնորհալին ընդլայնեց հոգևոր բանաստեղծության շրջանակները։

Միանգամայն թարմ հղացում ունեն Ներսես Շնորհալու մանկավարժական-ուսուցողական ոտանավորները, որոնց կրթա-դաստիարակչական, ճանաչողական արժեքը բավական մեծ էր, և որոնց մեջ բանաստեղծը ամեն տեսակի խորհուրդներ ու օգտակար գիտե-

[2] **Валерий Брюсов,** Летопись исторических судеб армянского народа, Ереван, 1940, էջ 101.

[3] *Տե՛ս* **K. F. Neumann,** Versuch einer Geschichte der armenischen Literatur, Leipzig, 1836, էջ 152—153:

լիքներ է հաղորդում ընթերցողին։ Ոտանավորները մեծ մասամբ նա գրում էր կարճ տողերով, ինչպես ինքն էր բացատրում, որպեսզի մտապահելը դժվար չլինի «մանուկների ու համբակների» համար։ Այստեղ բացի կրոնական հարցերից, Շնորհալին շոշափում է նաև հայոց պատմության հետ կապված խնդիրներ։ Նա միաժամանակ ուսուցողական նպատակներով ոտանավորի յուրաքանչյուր տուն սկսում է հայոց այբուբենի հերթական տառով։

Ոտանավորներում հեղինակը հորդորում է պարկեշտ լինել, նախանձություն և ագահություն չունենալ, որովհետև դրանցից շատ չարություններ են ծնվում։ Խորհուրդ է տալիս լինել քաղաքավարի ու կիրթ, վարքով «քաղցր ու հեզ» և վերջապես, հարգել քաղաքական իշխանությունը։ Իշխանավորներն էլ իրավունք չունեն անարդար լինելու։

Թոյն՝
թագ, ասէ, արքունական
Կամ պետութիւն իշխանական.
Թէ ընկալցիս դու ըզմարդկան,
Մի՛ համարիր քեզ սեփական...։

Կենցաղային-առօրյա ժամանցի համար է գրել նա իր հանելուկները։ «Եւ զի յամենայնի հանճարեղ էր ներսէս, արար և առակս խորհրդաբարս ի գրոց, և հանելուկս, զի փոխանակ առասպելեաց՝ զայն ասասցեն ի գինարբուս և ի հարսանիս»,—գրում է XIII դ. պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին[4]։ Որպեսզի զվարճությունը անբովանդակ կամ ինքնանպատակ չլինի, բանաստեղծը գրանցով ևս աշխատում է օգտակար գիտելիքներ տալ։

Ահա թթենին, որի տերևներով շերամի որդը «անգին դիպակ» է պատրաստում.

Զայն ծառըն տես, որ կու ծաղկի,
Տերևն է իւրն զերդ ըզկաշի,
Նարմով զգեստ մարդկան լինի,
Խիստ վայելուչ և ցանկալի։

Կարծես որոշակի ծրագրով ստեղծված, սրամիտ ու աշխույժ, երբեմն նուրբ հումորով համեմված հանելուկներում Շնորհալին

[4] Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 222։

պատմում է աստվածաշնչական ու պատմական դեմքերի, կենդանիների, բույսերի, բնական երևույթների, կենցաղային ու արհեստագործական առարկաների, գրականության ու մշակույթի մասին։ Հանելուկները իրենց լուծման դժվարությամբ տարբերվում են և հասցեագրված են տարբեր մակարդակ ունեցող ընթերցողների։ Հայոց այբուբենին նվիրված հանելուկը լուծելու համար, օրինակ, պետք էր որոշ գրագիտություն ունենալ.

Ի չորս տասէն չորս էառ,
Ցայն երեր կացոյց յերևան.
Ամենն է՝ տասը հազար,
Մէկ պակաս և այլն ի լըման։
Ինքըն քառակի փակեաց,
Որ ճարտար մարդիկն իմանան.
Ջկէսըն ութն և տասն առնէ,
Որ յիմար մարդիկն չիմանան։

Մի այլ հանելուկում ընդգծվում է քերականության կարևորությունը.

Տեսի արհեստ մի ես փոքրիկ,
Ցոյժ պիտանի և գեղեցիկ.
Ունէր յինքեան երկու գրունիկ,
Ութեակ թուով պատուհանիկ։

Պարզ, բանահյուսական երկի կառուցվածքությամբ աչքի ընկնող իր հանելուկները Շնորհալին գրել է ժողովրդական-խոսակցական լեզվով՝ միջին հայերենով, որը հետագայում դարձավ հայ քնարերգության լեզուն։ Անշուշտ, ինչպես առհասարակ, մանկական գրականության այս բնագավառում ևս Շնորհալին հետևորդներ ունեցել է. հայտնի է, օրինակ, Տիրատուրը (XIV դ.)։ Բայց սրանց գործերը հաջորդ դարերում մեծ մասամբ վերագրվել են Շնորհալուն։ Հետևորդներից մեկը հենց Շնորհալու հանելուկների կաղապարով ստեղծել է մի հանելուկ նրա մասին.

Իշխան մի կայր յեկեղեցի,
Ի բարձրագոյն աստիճանի,
Քան զոր չեղեւ ոք աւելի,
Երգիչ տաղի, շարականի։

Հեղինակը հաճախակի օգտվում էր ժողովրդական բանահյուսությունից, մշակում ժողովրդական հանելուկները։

Շնորհալին բարեհոգի-ստրկամիտ քրիստոնեությունը չէ, որ առաքինություն է համարում։ Ընդհակառակը, արիությունը, թշնամուն դիմագրավելն ու հաղթելը բանաստեղծի կարծիքով մեծագույն արժանիք է։ Պատահական չէ, որ իր եղբորորդուն ուղղված մի չափածո թղթում նա գրում էր.

Պանծացելումդ արիական
Զիավարժից ներհըմտական,
Ի տէգ նիզակ շարժողական
Որպէս ծըղօտ մի եղեգան...
Արիութեանց պարառական,
Նախնեաց քաջացըն գոլ նման։

Վիպասանության մեջ, որ հայոց պատմության չափաբերության հետաքրքիր փորձ է, բանաստեղծը հիշում է, թե իր հայր Ապիրատը զոհվել է սեփական բերդի պարիսպների պաշտպանության ժամանակ։ Առհասարակ հայ հերոսների, արժանահիշատակ թագավորների մասին Շնորհալին խոսում է սիրով ու հարգանքով, ձգտելով նույն զգացմունքները ներշնչել ընթերցողին։ Այդ ցանկությունն է հավանաբար եղել շարժառիթ՝ չափաբերելու հայոց պատմությունը («Վիպասանութիւն»)։

Վիպասանությունը հղացված է իբրև էպոպեա։ Հեղինակն աչքի առաջ է ունեցել հոմերոսյան վիպերգությունները։ Այդ մասին պատանի բանաստեղծն ակնարկել է վերնագրում. «Շարադրութիւն հոմերական վիպասանութեամբ սակս Հայկազանցն սեռի և Արշակունեացն զարմի՝ ի սկզբանց մինչև ի վախճան. առասացեալ ներսէսի եղբօր կաթուղիկոսի հայոց տէր Գրիգորիսի՝ յիւրականս նախնիս, ի համբակութեան ելով տիս»։ Հոմերոսին Շնորհալին հիշում է հաճախակի։ Ահա հայոց թագավորներից մեկը, Վարազդատը.

Որ ընդ եփրատ անդրաքայլեալ,
Եւ զաւազակսըն սատակեալ։
Նոր Աքիլլէս աստ երեւեալ,
Ընդ Սկամանդրոս գետըն վազեալ։

Վիպասանության հերոսներն իրենց արիությամբ համեմատելի են ուրեմն, հոմերականներին։ Այս ամենը Շնորհալին անում էր ի հակադրություն ժամանակի աննպաստ պայմանների։ Ցավով էր տեսնում բանաստեղծը, որ ժողովուրդը զանգվածներով պանդխտում է, փայփայելով վերադարձի հույսը։ Իսկ վերադարձի ամենաիրական հողը կստեղծվեր պետականության վերականգնումով մայր հայրենիքում։ Իրականությունից դժգոհ բանաստեղծը առաջին հերթին այս իղձերի արտահայտիչն է։

Շնորհալու Վիպասանությունը ներքող է հայոց անցյալ փառքի, ազատության տենչի, անկոտրում ոգու, միասնականության ձգտման, պայքարի՝ ընդդեմ բռնության ու չարի։ Նրա համար ամենաէականը դրանք էին։ Հայրենասիրական ձգտումներն ու գաղափարներն էին նրա գործունեության առանցքը, հայրենիքի ազատագրությունը նրա մտասևեռումն էր։

Ժամանակի իրականության ամենակատարյալ պատկերը և հայրենասեր բանաստեղծի գաղափարների գեղարվեստական մարմնավորումը գտնում ենք «Ողբ Եդեսիոյ» ստեղծագործության մեջ, որին գրության առիթ ծառայեց 1144 թ. Եդեսիա քաղաքի առումը Հալեպի Զանգի ամիրայի կողմից։

Ներսես Շնորհալին ողբը գրել է իր նախասիրած՝ դիմառնության հնարանքով։ Այրի կնոջ հանգամանքով Եդեսիան ողբում է իր դժբախտությունը, ողբակցության հրավիրելով քրիստոնյա աշխարհը։ Դա մի ձև էր, որ մեծապես օգնել է քերթվածը դարձնելու հուզիչ ու ազդեցիկ, գործողությունը՝ շարժուն, նկարագիրը՝ կենդանի։

Դիմելով Մեծ Հայքին, նա հիշեցնում է անցյալի վեհությունը, հակադրելով ներկային։ Ո՞ր են հայոց երբեմնի թագն ու պսակը, զինակիրները, նախարարներն ու իշխանները.

Ո՛ր քաղցրաձայն երաժշտի,
Կամ գեղեցումն եղանակի...
Արդ ո՞ր գահոյք թագաւորի,
Վաղարշապատ քոյ քաղաքի...։

Վաղարշապատն ու Անին Շնորհալու երկում դարձել են հայոց անցյալ փառքի, միաժամանակ նաև անմխիթար ներկայի խորհրդանիշ։ Խորհրդանշական են Եդեսիայի որդիների՝ շրջակա ավանների, բնական գեղեցկությունների ու հարստությունների, առատ ու շեն կյանքի նկարագրերը, որոնք անցյալին են վերաբերում և ավելի ակնբախ են դարձնում հակադրությունը։

Վարպետությամբ է կերտել բանաստեղծը որդեկորույս մոր կերպարը, օժտելով նրան մարդկային հոգեբանական գծերով։ Պատմողի տրամադրությունը դեպքերի ու խտացող գույների հետ փոփոխվում է, ըստ այդմ սաստկանում է և խոսքը, այնքան, որ ողբացողն անկարող է շարունակելու։

Համակողմանի ու բնական գունավորում են ստացել քերթվածում ռազմական իրադարձությունները։ Այստեղ ևս Շնորհալին հակադրության է դիմել։ Պաշարյալները, որ իրենց երկիրը պաշտպանում են անօրեններից, բարոյական բարձր նկարագիր ունեն, մարտնչում են հայրենիքի պաշտպանության համար, նրանց ոգևորում են նախնիների սխրանքները։ Մարտի դաշտում են նույնիսկ քահանաները, եպիսկոպոսները քաջալերում են կռվողներին։ Մինչդեռ թշնամուն ոգեշնչողը ավարի տենչն է, հարստանալու մոլուցքը։

Հավաքական կերպարներից բացի Ողբում կա և անհատ հերոս՝ Զանգին։ Դա բարբարոս ու դաժան արևելյան բռնակալ է, որ հաջողությամբ անհատականացված է։ Սրա էական հատկանիշներից մեկը խաբեությունն է։ Երդվելով, որ քաղաք մտնելիս ոչ մի վնաս չի պատճառի անձնատուր եղող բնակիչներին, դրժում է իր խոսքը, կոտորում բոլորին։

Իր վիշտը ողբացող Ուռհայրին (Եդեսիա քաղաքը) անիծում է թշնամուն և մխիթարվում նրանով, որ իր որդիներն անճառ լուսով են պսակվելու։ Իսկ վերապրողներին նա հուսադրում է խաչակրաց երկրորդ արշավանքի հեռանկարով։ Բանաստեղծը հավատում է, որ աշխարհի չորս ծագերից կգան, կհավաքվեն հալածյալներն ու ցրվածները՝ «ի տուն հայրենի»։

Շնորհալին ոչ թե «երկնային մխիթարություն» է խոստանում տառապողներին, այլ հավատացնում է, որ փրկությունն այս կյանքում է լինելու, հորդորում է տոկալ չարչարանքներին և «յուսով սպասել այսըր կենաց».

...Յերկրաւորաց 'ւ ոչ յերկնայնոց,
Յուսով սպասել որ լինելոց...

Բանաստեղծի նպատակն է եղել՝ օգտագործելով առիթը, հեռանկարի նկատմամբ հավատ ներշնչել իր հայրենակիցներին և մխիթարել.

Արդ զայս տուաք բան սակաւուց,
Ձեզ մըխիթար տըրտմեցելոց...

Առաջին հայացքից Ողբը նմանություն ունի ճգնավորական ողբերգության. մեր մեղքերի պատճառով եղավ դժբախտությունը, ասում է Շնորհալին իբրև տուրք եկեղեցական գրականության ըսկըզբունքներին, պաշտոնական գաղափարախոսությանը։ Սա ձևական արժեք ունի։ XII դարից ակնկալվող հույսն սկսեց քաղաքական իմաստ ձեռք բերել, կապվելով իրական ծրագրերի հետ։ Այս առումով սույն քերթվածն ուշագրավ է ու եզակի՝ խաչակրությանը վերաբերող գեղարվեստական գործերի մեջ։ Խաչակրաց արշավանքներին նվիրված ամենանշանավոր երկը եվրոպական գրականության մեջ Տորկվատո Տասսոյի (1544—1595) «Ազատագրված Երուսաղեմն» է, որտեղ ամեն ինչ լինում է աստծու կամքով, աստծու միջամտությամբ խաչակիրները գրավում են Երուսաղեմը։ Իսկ Շնորհալու Ողբը հուշում էր, թե կորովն ու կամքը շատ բան են վըճռելու քրիստոնյաների համատեղ պայքարում։

Հետագայում, սակայն, խորապես հիասթափվելու էր Շնորհալին և 1151 թ. իր երկերից մեկը՝ «Բան հաւատոյ» քերթվածի հիշատակարանում դժգոհելու էր.

Ի բարկութեան ժամանակի
Յորում նեղիմք յանօրինաց
Ի յարտաքին չար գազանաց,
Եւ ոչ ճրագ ի դրժանաց
Ի սուտանուն քրիստոնեաց։

Խաչակրության զինվորագրվողները Արևելք էին արշավում շահի, ավարի ակնկալությամբ, մինչդեռ արևելյան քրիստոնյաները միամտորեն հավատալով նրանց ազատագրական առաքելությանը, աջակցում էին՝ ինչով կարող էին։

Հայրենադարձության, ազգահավաքման գաղափարը նույնպես կարևոր է Շնորհալու ստեղծագործության մեջ։ Պանդխտությունը նա համարում էր մարդու ամենամեծ դժբախտություններից մեկը։ Հայ ժողովրդի կյանքի աննպաստ պայմանների պատճառով ստանդական էր նաև կաթողիկոսական աթոռը։ Դա ևս մտահոգում էր բանաստեղծին։ «Ատենաբանութիւն» խորագրով ճարտասանական երկում խոսելով պանդխտության՝ հայ ժողովրդի կյանքում ունեցած ծանր հետևանքների մասին Շնորհալին հույս է հայտնում, թե շուտով կհաջողվի «դարձուցանել զամենեսեան յաշխարհն հայրենի... յարուցանել թագաւոր արդար»։

Ներսես Շնորհալին բանաստեղծական արվեստը սերտորեն կապեց իրականության հետ։ Նրա ստեղծագործությունը, մասնավորապես Ողբը, արտահայտում է հայ ժողովրդի հայրենասիրական-քաղաքական տրամադրությունները, միասնական պետություն ստեղծելու ձգտումը։

Այս ամենը վայելուչ ոճի ու սահուն խոսքի հետ «Ողբ Եդեսիոյ» քերթվածը դարձրին հայ գրականության երկրորդ հրաշակերտությունը՝ Նարեկից հետո (Մ. Աբեղյան), որ նորություն էր և՛ ձևով, և՛ բովանդակությամբ։

Ներսես Շնորհալին ամենամեծ դեմքն է միջնադարում հայ տաղաչափության ասպարեզում։ Նա հայ բանաստեղծության մեջ արմատավորեց հանգը, նախ նույնահանգ ոտանավորով, հետո, նկատի ունենալով մարդկային բնության՝ ձանձրանալու հատկությունը, անհրաժեշտ էր համարում չափերի հաճախակի փոփոխությունը. մշտապես ձգտելով և հասնելով ձևի ու բովանդակության ներդաշնակության։

Ներսես Շնորհալին, որ կոչվում է նաև Ներսես Երգեցող, միաժամանակ միջնադարի հայ մեծագույն երգահանն է և երաժիշտ-տեսաբանը։ Հավանաբար եղանակավոր է եղել նրա հանելուկների մի մասը։ Ունի հոգևոր արտապաշտամունքային ստեղծագործություններ ևս, որոնց մեջ նշանավոր է «Յիսուս որդի» սյուժետային-կոմպոզիցիոն պոեմը։ Այն ասերգի ձևով պատմվել ու հատվածաբար նաև երգվել է, ըստ որում հայկական գրեթե բոլոր հիմնական ձայնեղանակների ընդգրկմամբ։ Հարյուրների են հասնում Շնորհալու ստեղծած շարականները, տաղերը, մեղեդիները և պատարագի երգերը, որոնք աչքի են ընկնում թեմատիկ բազմազանությամբ, գեղարվեստական բարձր մակարդակով, հոգեպարար հուզականությամբ, շողշողուն գույներով և ժամանակի աշխարհիկ-ժողովրդական ու գուսանական արվեստներից գիտակցաբար վերցված մի շարք կենսական տարրերի վարպետ օգտագործմամբ։

Հոգևոր պաշտամունքային երաժշտության բնագավառում Շնորհալին հանդես է եկել որպես բարենորոգիչ։ Չկա հայկական միջնադարյան երաժշտա-ծիսական մի մատյան, որով նա զբաղված չլինի։ Իսկ դրանցից մի երկուսը, ինչպես օրինակ՝ Շարակնոցն ու Պատարագամատույցը Շնորհալին վերանայելով լրացրել է հիմնովին (Պատարագամատույցը՝ հատկապես երաժշտական բաղադրիչի տեսակետից)։

«Գրքուկս այս որ ասի Հանելուկ, զոր արարեալ ի տեառն Ներսէսէ Կլայեցւոյ Հայոց կաթողիկոսի վասն ուրախութեան մարդկան», Կ. Պոլիս, 1724։

Ներսէս Շնորհալի, *Ողբ Եդեսիոյ, Փարիզ, 1828։*

Ներսէս Շնորհալի, *Բանք չափաւ, Վենետիկ, 1830։*

Ներսէս Շնորհալի, *Թուղթ Ընդհանրական, էջմիածին, 1865։*

Ներսէս Շնորհալի, *Ողբ Եդեսիոյ, Երևան, 1973։*

«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией В. Я. Брюсова, М., 1916.

Dulaurier Ed., Recueil des historiens, Croisades, Documents arméniens.. («Elégie sur la prise d'Edesse»), t. I, Paris, 1869.

Ալիշան Ղ., *Շնորհալի և պարագա յուր, Վենետիկ, 1873։*

Օրմանյան Մ., *Ազգապատում, հտ. 1, Կ. Պոլիս, 1912։*

Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։*

Գաբրիելյան Հ., *Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հտ. 2, Երևան, 1958։*

Թամիզյան Ն., *Ներսես Շնորհալին երգահան և երաժիշտ, Երևան, 1973։*

Ա. ՄԱԴՈՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ՄԽԻԹԱՐ ՀԵՐԱՑԻ

Բժշկապետ Մխիթար Հերացին միջնադարյան Հայաստանի բժշկագիտության ամենաականավոր դեմքերից է։

Նրա կյանքի, բժշկական, գիտական և մանկավարժական գործունեության մասին միայն կցկտուր տեղեկություններ են մեզ հասել։

Մխիթարը ծնվել է պատմական Հայաստանի Հեր (այժմ Խոյ) քաղաքում։ Որոշակի տեղեկություններ չեն պահպանվել ոչ նրա ծննդյան տարեթվի, ոչ էլ բժշկական կրթություն ստանալու հանգամանքների վերաբերյալ։ Նրա բժշկական, մանկավարժական և գիտական գործունեությունն ընթացել է Կիլիկյան Հայաստանում, ուր պատանեկան շրջանում տեղափոխվել և բնակություն էր հաստատել։ Ենթադրվում է, որ բժշկական կրթությունը նա պետք է ըստացած լինի այստեղի մշակույթի օջախներից մեկում։

Մխիթար Հերացու գրչին են պատկանում «Վասն շինուածոց և յօրինուածոց աչացն», «Որոտացոյց և շարժացոյց», «Վասն քարանց և յատկութեան նոցա» աշխատությունները։ Նա գրել է ընդհանուր ախտաբանության, աչքի հիվանդությունների վերաբերյալ ուսումնասիրություններ, նրան են վերագրում նաև «Գիրք վաստակոց» գյուղատնտեսական ձեռնարկի թարգմանությունը (արաբերենից)։

1184 թ. Հերացին գրում է «Ջերմանց մխիթարութիւն» դասական աշխատությունը, որը նվիրված է միջին դարերում, հատկանալի պատճառներով, ավելի լայն տարածում գտած մալարիայի, տիֆային հիվանդությունների, ժանտախտի, բնական ծաղկի, թոքային տուբերկուլյոզի, կարմիր քամու, հինգ և վեցօրյա նոպայաձև տենդերի և այլ սուր վարակիչ հիվանդությունների պատճառագիտության, ախտածնության, կլինիկական պատկերը բնորոշող

ախտանիշերի և դրանց բուժման ու հիվանդի խնամքի հարցերի նկարագրությանը։

Սուր վարակիչ հիվանդությունների և ընդհանուր ախտաբանության բարդ ու կնճռոտ հարցերը Հերացին լուծել է դարաշրջանի բժշկագիտության ընդհանուր մակարդակի համեմատ։ Ավելին, նա մերժել է մի շարք հետադեմ դրույթներ ու չպատճառաբանված կիրառական միջամտություններ և պաշտպանել, առաջ է քաշել նորը, առաջադիմականը։ Այսպես, օրինակ, մարդուն և նրա մոտ հանդես եկող ախտաբանական երևույթները Մխիթարը դիտում է արտաքին միջավայրի բազմապիսի ազդակների հետ սերտորեն կապակցված։ Հիվանդությունների առաջացման խնդրում նա մեծ տեղ է հատկացնում երկրի աշխարհագրական դիրքին, կլիմայական պայմաններին, սննդի և ջրի որակին, սնվելու կարգին, աշխատանքի բնույթին, մարդու մարմնական կառուցվածքին, նյարդա-հոգեկան աշխարհի վիճակին և այլն։ Այնուհետև, ընդունելով «ջերմերի», այսինքն՝ սուր վարակիչ հիվանդությունների ախտածնության խընդրում հղահյութային (հումորալ) ախտաբանության ուսմունքը, նա առաջ է քաշում օրգանիզմի հիմնական չորս հեղուկների (արյան, լորձի, սև ու դեղին լեղիների) ոչ թե քանակական տեղաշարժերի սկզբունքը, այլ դրանց հետ կատարվող որակական փոփոխությունների՝ «բորբոսնելու» երևույթը։ «Իսկ այն ազգ ջերմն,— գրում է Հերացին,— որ պատճառն գիճութիւնքն լինին, որք են չորս նիւթն, բորբոսային ասեն. զի յորժամ բորբոսն ի ներքս ի յերակն լինի ի յարէն՝ ի յար և ի սուր և այրեցող ջերմանն, հումայի մահրիպայ կասեն. ապա թէ դուրս յերակացն բորբոսին, այն են նոպայով ջերմերն»[1]։

Մի շարք հայ, արտասահմանյան և ռուս գիտնականներ (բժ. վ. Թորգոմյան, Ֆերրան, է. Զեյդել, լ. Հովհաննիսյան, խ. Մելիք-Փարսադանյան, Մ. Դունին և ուրիշներ) պարզել են, որ «բորբոսային ջերմ» տերմինով բժշկապետը արտահայտել է վարակի (ինֆեկցիայի) գաղափարը։ Ավելին, ըստ Հերացու «բորբոսը» նյութական է, որը կուտակվելով մարմնի որևէ օրգանում՝ աճում, բազմանում է և իրենից արձակում է մարդու համար օտարամուտ տաքություն ու պայմանավորում է հիվանդությունը։

է. Զեյդելը, անդրադառնալով այս հարցին, գրել է, որ թեև ինքը Հերացուն չի համարում մանրէաբանության նախակարապետ,

[1] Մխիթար Հերացի, Ջերմանց մխիթարութիւն, Վենետիկ, 1832, էջ 4։

սակայն օբյեկտիվ և անհերքելի փաստ է, որ մինչև մանրէաբանության դարը ոչ մի բժիշկ չի օգտագործել ինֆեկցիոն պրոցես արտահայտող տերմին, որի բովանդակությունը իրականությանն այնքան մոտ լինի, ինչպես այդ արել է Մխիթար Հերացին[2]։

Մխիթար բժշկապետը դեմ է արտահայտվել ամեն մի հիվանդության բուժման համար, որպես անկասկած օգտակար միջամտություն, արյուն բաց թողնելուն։ Իր բժշկարանում նա պատմում է, որ ինքը շատ դեպքերի է ականատես եղել, երբ հյուծված, ուժազրկված հիվանդներից արյուն են բաց թողել, և հիվանդները մահացել են։ Ավելի հետաքրքրականն այն է, որ նա արգելում է տուբերկուլյոզով հիվանդներին՝ ոչ միայն արյուն բաց թողնել, այլև բաժակներ գցել։ «...և ես տեսայ ի յիմ ժամանակս, որ ի կատարել ժամն հիւանդութեան երակն առին, և մեռան շատք. և այլ տեսայ՝ որ ապակիք արկ, նա հիւանդն վատուժ էր, մեռաւ։ Ջէ պատեհ՝ յորժամ հիւանդն վատուժ լինի, արիւն հանել...» (66)։

Մինչդեռ հանրահայտ է, որ ամենուրեք և հատկապես միջնադարյան Եվրոպայում բոլոր հիվանդությունների բուժման նպատակով խրախուսվում էր արյուն բաց թողնելու գործողությունը։ Ավելին, շատ դեպքերում մահ բերող այդ գործողությանը տալիս էին «տեսական հիմնավորում»։ Այսպես, օրինակ, իտալացի ականավոր բժիշկ Լեոնարդո Բոտալիին, որին 1564 թ. հրավիրում են Ֆոանսիա՝ որպես արքունիքի բժիշկ, գրել է. «Որքան ջրհորից շատ քաշեն փչացած ջուրը, այնքան շատ կգոյանա լավը, որքան մանուկը շատ ծծի մոր կուրծքը, այնքան շատ կավելանա մոր կաթը»[3]։

Ըստ Մխիթար Հերացու՝ հիվանդությունը ճիշտ ախտորոշելու և ճիշտ բժշկելու համար պետք է լավ ծանոթ լինի մարդու նորմալ անատոմիային և նրա խանգվածքին։ «Վասն շինուածոց և յօրինուածոց աչացն» խորագիրը կրող աշխատության մեջ, որը մեզ է հասել հետագա դարերի արտագրությամբ, Մխիթար Հերացին գրում է. «Ամէն բժիշկ, որ աչաց կամենայ ծառայել պիտի որ զկազմութիւն աչացն կարդայ, որ իւր ստածումն իմաստութեամբ լինի»[4]։ Վերոհիշյալ տողերի համաձայն՝ մեզ հետաքրքրող ժամանակաշրջանում Հայաստանում եղել են բժիշկներ, որոնք, ինչպես վկայում է Հերացին, զբաղվել են միայն ակնաբուժությամբ։ Նրանցից մեր

[2] Տե՛ս Լ. Հովհաննիսյանի «История медицины в Армении» գրքում (մաս II, էջ 121)։

[3] **Л. Менье,** История медицины, М., 1926, էջ 106։

[4] Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. 464, թղ. 59ա։

բժշկապետը իրավացիորեն պահանջել է, որ լավ իմանան աչքի անատոմիան և ֆիզիոլոգիան։ Պետք է նկատել, որ մահապարտյալների կենդանահերձումների հիման վրա Հայաստանում հանգել էին այն պատկերացմանը, որ գլխուղեղի, ողնուղեղի և մարդու 5 զգայարանների միջև գոյություն ունի անատոմիական կապ և որ նրանց ֆիզիոլոգիական ֆունկցիաները համագործակցված են։

Ահա հիվանդությանը, որպես ախտաբանական երևույթի, մեր բժշկապետի տված դիպուկ բնորոշումը. «Եւ են բնութեան գործերն այսոքիկ՝ ցանկութիւն կերակրոյն և ըմպելոյն, կանդնելն և գնալն և արթնութիւնն, յառնելն և նստելն և մերձաւորութիւնն, և այլ ամենայն բնութեան գործն որ ի մեզ են։ Թէպէտ և ասացաք զբնութեան գործերն՝ որ խափանին ի ջերմերոյն և ի յայլ ամենայն ցեղ հիւանդութենէ, սակայն ոչ կատարեալ խափանումն, այլ մասնական ինչ. զի մահուամբ միայն խափանին բնութեան գործերն կատարեալ» (3)։ Մեջբերված տողերը բացահայտ կերպով ցույց են տալիս, որ Մխիթար Հերացին ճիշտ է ըմբռնել մարդու օրգան-սիստեմների ինչպես նորմալ ֆիզիոլոգիական գործունեության, այնպես էլ ախտաբանական երևույթների միջև գոյություն ունեցող անմիջական կապը։

Իր ունկնդիրներին նա սովորեցնում էր, որ ամեն մի թեթև համարվող ախտաբանական երևույթի պետք է ժամանակին ուշադրություն դարձնել և ապաքինել, այլապես նա կարող է ջարգանալ և անհպեթահարելի դառնալ։ Նա գրում է.

«Եւ ոչ մի փոքր ի հիւանդութեանցն դիպելոց զի սակաւ հիվանդութիւնն, յորժամ անփոյթ լինի և յամէ. զորացեալ բազմաձայ և յաղթէ մարմնոյն» (2)։ Այստեղից երևում է, որ մեր բժշկապետը հանգել է այնպիսի առաջադեմ եզրակացության, որը համընկնում է ժամանակակից բժշկագիտության ըմբռնումներին։ Հերացին կողմնակից է եղել բուժման ակտիվ եղանակին և հիվանդությունների կանխարգելմանը՝ պրոֆիլակտիկային։

Ախտորոշման նպատակով հիվանդների քննությունը կատարելիս Հերացին կիրառել է նրանց մարմնի արտաքինը հանգամանորեն զննելու, զարկերակի, փորի խոռոչի օրգանները շոշափելու, բախման և ունկնդրելու օբյեկտիվ եղանակները, ինչպես նաև մեզի, խուխի և այլ արտաթորանքների ֆիզիկական հատկությունների քննությունը։

Հերացին ախտորոշման նպատակով կազմել է հիվանդին ուղղվելիք հարցաշարի տասը հարցերի ցուցակ, այնպես որ այդ

հարցերին տված հիվանդների պատասխանները մեծապես օգնում են ոչ միայն հիվանդության ախտորոշմանը, այլև նրա կանխագուշակման, կանխարգելման և բուժման հարցերի ճիշտ լուծմանը։ Նշենք, որ ժամանակակից բժիշկը, չնչին բացառությամբ, նույնպես օգտվում է այդ հարցացուցակից։

«Ջերմանց մխիթարութեան» մեջ նրա տված բոլոր հիվանդությունների մահճաբուժական (կլինիկական) պատկերը բնորոշող ախտանիշների նկարագրությունները միանգամայն համոզիչ են։ Նրան քաջ ծանոթ են եղել ժամանակակից բժշկականությանը հայտնի մալարիային հիվանդությունների բոլոր ինքնուրույն կլինիկական ձևերը։ Նա մանրամասն նկարագրում է «միօրեայ», «օր ընդ մէջ» կամ «երեքօրեայ» (malaria tertiana), «երկու օր ընդ մէջ» կամ «չորեքօրեայ» (malaria quartana) մալարիային հիվանդությունների, դրանց զուգորդված և այլ բարդացած կլինիկական ձևերի համար բնորոշ ախտանիշները։

Տիֆային հիվանդության սկզբնական շրջանում Հերացին մեծ ուշադրություն է դարձնում հիվանդի դեմքին և բերանի խոռոչում տեղի ունեցող փոփոխություններին՝ նշելով հիվանդի երեսի, հատկապես այտերի կարմրությունը, աչքերի երակների լիարյունությունը, բերանի առաստաղի ու նշիկների բորբոքային երևույթները։ Հետաքրքրական է, որ Հերացին աննկատ չի թողնում և նկարագրում է մաշկի վրա երևան եկած կարմիր, սև կամ գունատ կանաչավուն ցանները։

Ահա այս հարցերին վերաբերող հատվածը. «Իսկ նշաննին՝ որ հետ այդ ջերմանդ (տիֆ) երևենայ այս են, որ բերանոյն առաստաղքն ուռչին, և խնծորքն. գլուխըն ցաւի և ծանրանայ, և երեսն կարմրի, մանաւանդ այտերն. աչացն երակն և քներոյն ուռչին, և լինի որ կարմիր շտեր (ցանը) երևենան կամ դեպ ի կանանչն» (66)։

Մխիթար Հերացին իմացել է տիֆային հիվանդությունների հպավարակայնության մասին։ Ուրիշ կերպ չի կարելի բացատրել նրա խրատական խոսքերը, թե նման հիվանդներից հարկավոր է զգուշանալ, հեռու կենալ, այսինքն վարակվելուց խույս տալ։ Այսպիսի զգուշացումներ նա չի անում մյուս տենդային հիվանդությունների դեպքում։

Տիֆային հիվանդությունների բուժման ժամանակ նույնպես նա կիրառում է սիմպտոմատիկ, այսինքն՝ ախտանշական երևույթների դեմ նշանակվող բուժման սկզբունքը։ Այսպես, իր բժշկարանում առանձին ենթագլուխներով տվել է բարձր տաքության, գլխացավի, սրտի ուժեղ բաբախումների, փորկապության, լուծի, ընդհանուր թուլության և ախտաբանական այլ երևույթների դեմ հատուկ դեղատոմսեր։

Ուշագրավ է տիֆային հիվանդությամբ տառապող հիվանդի դիետային բաժինը։ Հիվանդին տրվող ճաշերի մեջ չենք հանդիպում ոչ մի տեսակի մսեղեն ճաշի, ձկնեղենի ու խեցգետնի։ Հիվանդի ռացիոնի մեջ չկա գինի՝ ոչ ջրի հետ խառնած, ոչ էլ առանց ջրի։ Նա գրում է. «...և կերակուրք պարկեշտք տուր...», որ նշանակում է թեթև, դյուրամարս և այլն (65)։

Մ. Հերացու ուշադրության կենտրոնում է եղել նաև տուբերկուլյոզը, որը, ինչպես մատենագրական տվյալներն են վկայում, շատ մեծ չափերով է տարածված եղել միջին դարերում։ Բժշկապետը այդ անվանում է «բարակացավ» կամ «հալ ու մաշ ջերմ», որի առաջացման խնդրում, ըստ նրա, մեծ դեր են խաղում թերսնումը, երկար օրերով քաղցած մնալը, մարդու հոգեկան ծանր ապրումները, չչափավորված ֆիզիկական ծանր աշխատանք կատարելը։ Այլ կերպ ասած, Հերացին նկատել է, որ տուբերկուլյոզը սոցիալական բնույթի հիվանդություն է։ Այդ է վկայում նաև այն հանգամանքը, որ խոսելով տենդային հիվանդությունների մասին, առանձին տեղ է հատկացնում նաև մարդու աշխատանքի բնույթին։ Այս կապակցությամբ Հերացին նշում է դարբնի, հացթուխի, ապակեգործի (տվյալ դեպքում հեղինակը նկատի է ունեցել բարձր ջերմություն ունեցող կրակի առաջ շշեր և ապակյա այլ անոթներ պատրաստող արհեստավորներին) պրոֆեսիան։ Հենվելով կիրառական բժշկական իր բազմամյա հարուստ փորձի վրա, նա հարյուրամյակներ առաջ արտահայտել է այն ճիշտ տեսակետը, որ տուբերկուլյոզի սկզբնական շրջանի համար բնորոշ է, ինչպես ժամանակակից բժշկության մեջ է կոչվում, հիվանդի ջերմաստիճանի սուբֆբրիլիտետը։ Ինչպես տուբերկուլյոզի, այնպես էլ մյուս հիվանդությունների ժամանակ բուժումը նշանակելիս Հերացին ելնում է հիվանդի առանձնահատկություններից։ Օրինակ, տուբերկուլյոզի դեպքում մի տեսակ յուրահատուկ բուժիչ միջոց է համարել էշի կաթը, որը ընդունման համար նա մշակել է հատուկ կարգ։

Մխիթար Հերացին, որպես մեծ հումանիստ և միջնադարյան հայ բժշկականության ռահվիրա, ասել է իր անաչառ խոսքը նաև բժշկի թույլ տված սխալների մասին, որոնք բարդացնում և ձախողում են հիվանդի բուժումը։ Դրանք, ըստ մեր հեղինակի, բժշկի գործողության մեջ ի հայտ են գալիս երկու դեպքում։ Առաջին՝ երբ

բժիշկը ճիշտ չի սահմանում ախտորոշումը, և երկրորդ, որպես դրա անխուսափելի հետևանք՝ ապաքինության նպատակով ինչպես դեղորայքային և բուժման այլ միջոցառումների, այնպես էլ նրա սընընդի ու խնամքի վերաբերյալ սխալ նշանակումներ է անում։

Երկու դեպքում էլ Հերացին բժշկի սխալները բացատրում է նրա մասնագիտական անպատրաստականությամբ ու բավական փորձառություն չունենալով։

Միջնադարյան մեծ բժշկապետի «Ջերմանց մխիթարութիւնը» ոչ միայն սուր վարակիչ ախտաբանության վերաբերյալ իր ժամանակաշրջանի գիտության վերջին և նոր խոսք հաղորդող գիտական եզակի աղբյուր է, այլև բժշկագիտության վերոհիշյալ բնագավառի լավագույն ձեռնարկ-հանրագիտարան է։ Այդ գրքին հաճախ դիմել են նրա ժամանակակից ու հետագայի հայ բժիշկները։ «Ջերմանց մխիթարութիւնը» եղել է դասագիրք բժշկանոցներում սովորողների համար։ Այսպես կարծելու մեզ իրավունք է տալիս Հերացու աշխատության մեջ նյութի շարադրման մեկնողական եղանակը. նա այս կամ այն գիտական հասկացությունն արտահայտող հայերեն տերմինի բացատրության հետ տալիս է նույն տերմինը նաև հունարեն, արաբերեն, երբեմն էլ այլ լեզուներով։ Այնուհետև, գրքում հաճախ ուղղակի դիմում է իր ունկնդրին, ասելով՝ «իսկ ես այդ իրացդ օրինակ բերեմ, որ այլ հեշտ հասկանայք» և այլն (65)։

Հետաքրքրական է այն հանգամանքը, որ իր բժշկարանի առաջաբանում հեղինակը գրում է, որ համաճարակային հիվանդություններով իր ժողովուրդը շատ է տառապում և կորուստներ կրում։ Ուստի «Ջերմանց մխիթարութիւն» նշանավոր գործը ստեղծելիս առաջնորդվել է երկու նպատակով. ա) որպեսզի բարձրացնի բժիշկների մասնագիտական որակը, բ) ժողովուրդը և հիվանդները կրողանան կարդալ, օգուտներ քաղել։ Դրա համար էլ Հերացին իր բժշկարանը շարադրել է ոչ թե գրաբար, այլ ժողովրդի խոսակցական լեզվով՝ միջին հայերենով. «Եւ արարի զսա գեղջուկ և արձակ բարբառով,—գրում է մեծ մարդասերը,—զի դիւրահաս լիցի ամենն ընթերցողաց» (2)։

«Ջերմանց մխիթարության» ուշադիր հետազոտությունը վկայում է, որ նրա հեղինակը գրած պետք է լինի և ընդհանուր ախտաբանության վերաբերյալ այլ աշխատություններ։

Մաշտոցի անվան մատենադարանում պահպանվում են Մխիթար բժշկապետի գրած աչքի անատոմիայի, ֆիզիոլոգիայի, աչքի

հիվանդությունների, ինչպես և դրանց ապաքինության նպատակով մշակված վերին աստիճանի բանական դեղանյութերի զուգադրումներից կազմված մեծ թվով դեղատոմսեր։ Ինչպես ասվեց, նրան են վերագրում նաև «Գիրք վաստակոց» հետաքրքիր գյուղատնտեսական ձեռնարկի թարգմանությունը, որ կատարված է արաբերենից։ Հերացին բազմակողմանի զարգացած գիտնական էր։ Բացի բժշկագիտությունից, նա զբաղվել է նաև աստղաբաշխությամբ, գրել է «Որոտացոյց և շարժացոյց» աշխատությունը։

Մխիթար Հերացու «Ջերմանց մխիթարութիւն» աշխատությունն առաջին անգամ հայտնաբերվել է 1727 թ. Կ. Պոլսում, մի շարք հայկական ձեռագրերի մեջ, որոնք գնվել և տեղափոխվել են Փարիզի ազգային գրադարանը։ Բժշկարանը առաջին անգամ հայերեն լույս է ընծայվել Վենետիկում, 1832 թ.։

Անցյալ դարի քառասունական թվականներին Կ. Ֆ. Նեյմանը «Wiener Jahrbücher der Literatur»-ի 62-րդ հատորում գետեղում է մի հոդված Մխիթար Հերացու և նրա գրքի մասին։ Այնուհետև նույն տարիներին Լ. Շուլանը բժշկության պատմության իր հայտնի գրքում՝ «Ջերմանց մխիթարությունից» գետեղում է առանձին գրվածքներ։ Հետագայում նույնը արել են Հեզերն ու Մորվիջը։

Նույն դարի վերջերին, բժ. Վահրամ Թորգոմյանը՝ հայ և ֆրանսիական մամուլում մի շարք հոդվածներ տպագրելով Հերացու «Ջերմանց մխիթարութիւն» գրքի մասին, ապա և զեկուցումներ կարդալով Փարիզի բժշկական ակադեմիայում, մեծ հետաքրքրություն առաջացրեց Հերացու նկատմամբ ինչպես Արևմտյան Եվրոպայի, այնպես էլ մեր բժշկագիտության, պատմության ու բանասիրության մեջ։ Է. Զեյդելը 1908 թ. «Ջերմանց մխիթարութիւնը» ամբողջապես թարգմանել է գերմաներեն և տվել բազմակողմանի ու արժեքավոր ծանոթագրություններ։ Հ. Վիրխովը, ծանոթանալով նույն թարգմանությանը, այն կարծիքն է հայտնել, որ Հերացին իր ժամանակի առաջադեմ խոշորագույն բժիշկ է եղել։ 1955 թ. երեվանում լույս ընծայվեց «Ջերմանց մխիթարութիւն»-ը ռուսերեն լեզվով, ընդարձակ ուսումնասիրությամբ և ծանոթագրություններով։ «Ջերմանց մխիթարության» գերմանել են հրատարակության առաջաբանում է. Զեյդելը գրում է. «...երբ մենք առանց կանխակալ կարծիքի միմյանց հետ ենք համեմատում («Ջերմանց մխիթարությունից»—Ա. Կ.) ընդամենը մի քանի տասնյակ տարի առաջ գրված Հելդեգարդի «Բնագիտությունը» մեր հայ վարպետի հասած արդյունքի հետ, ապա տեսնում ենք, որ վճռականորեն վերջինիս

պետք է հանձնենք դափնեպսակը՝ բնության ավելի արմատական իմացության, ավելի հետևողական և ավելի ինքնուրույն մտածողության, ինչպես նաև սխոլաստիկական նախապաշարմունքներից լիովին զերծ լինելու համար»[5]։

Մխիթար Հերացին իր ժամանակաշրջանի բժշկագիտության մեջ եղել է համարձակ նորարար։ Հասնելով հին և միջնադարյան բժշկագիտության բարձունքներին, ձգտել է ազատագրվել գիտության կաշկանդող սխոլաստիկայի և դոգմատիզմի կապանքներից։

Հերացին ջատագովել է գիտության մեջ կյանքի հետ կապված, փորձից արված ընդհանրացման ուղղությունը, առաջադրել է գիտական նոր հասկացություններ ու կռահումներ, որոնք դուրս են գալիս ազգային շրջանակներից և ձեռք բերում միջազգային նշանակություն։ Նա ջերմորեն պրոպագանդել է գիտության ժողովրդականացման առաջադեմ գաղափարը։

Բժշկագիտության բնագավառում մշակած ուղղությամբ, մեծարժեք գրական ժառանգությամբ Մխիթարը մեծ ազդեցություն է ունեցել հետագա հայ բժիշկների վրա։ Բժշկականության բնագավառում նրա առաջ քաշած տեսական մի շարք խնդիրները, ինչպես նաև կիրառական բժշկության արվեստի մեջ նրա մշակած բազմաթիվ արդյունավետ միջամտությունները շարունակեցին զարգացնել նրա ժամանակակից ու հետնորդ բժիշկները։

Բժշկական հարցերի ուսումնասիրության գործում մատերիալիստական դիրքավորման ձգտումով, կիրառական բժշկության բնագավառում կուտակված դեպքերի հիման վրա արվող գիտական ճիշտ ընդհանրացումների իր փայլուն կարողությամբ Մխիթար Հերացին առանձնահատուկ տեղ է գրավում միջնադարյան բժշկության մեջ։

«Մխիթարայ բժշկապետի Հերացւոյ Ջերմանց մխիթարութիւն», Վենետիկ, 1832։

Мхитар Гераци, Утешение при лихорадках, пер. с арм., введение и комментарии Г. Арутюняна и др., Ереван, 1955, 1968.

Seidel E., Mechithars des Meisteraztes aus Her «Trost bei Fiebern», aus dem mittelarmenischen übersetzt und erläutert, Leipzig, 1908.

[5] **E. Seidel,** Mechithars des Meisteraztes aus Her «Trost bei Fiebern», Leipzig, 1908, էջ IV:

Թորգոմյան Վ., *Մխիթար Հերացի և յուր «Ջերմանց մխիթարությունը», «Բանասեր», հտ. 1, գիրք Գ, Պարիս, 1899։*

Թորգոմյան Վ., *740-ամյակ «Ջերմաց մխիթարութիւն» երկասիրության Մխիթար Հերացի բժշկապետին (1184—1924), «Հայաստանի կոչնակ», Նյու-Յորք, 1925։*

Կծոյան Ա., *Բժշկագիտությունը Հայաստանում XI—XIV դարերում, Երևան, 1968։*

Оганесян Л., История медицины в Армении, ч. II, Ереван, 1945.

Ա. ԿԾՈՅԱՆ
(բժշկական գիտությունների դոկտոր)

ՄԽԻԹԱՐ ԳՈՇ

Մխիթար Գոշը միջնադարյան հայ մշակույթի խոշորագույն դեմքերից մեկն է, մեծ մտածող-գիտնական, օրենսդիր, գրող, մանկավարժ, հասարակական գործիչ, որ ապրել է իր ժամանակի հասարակական-քաղաքական շահագրգռություններով և արձագանքել դրանց՝ գրչով ու անձնական գործունեությամբ:

Մխիթարը ծնվել է Գանձակ քաղաքում 1120-ական թվականներին: Սովորել սկսել է տեղում: Ջափահաս դառնալով որոշում է նվիրվել հոգևոր կոչման և ձեռնադրվում է կուսակրոն քահանա: Գիտելիքներ ձեռք բերելու համար նա գնում է որոնելու գիտնական վարդապետների: Աշակերտում է Հովհաննես Տավուշեցուն և ուրիշ գիտնականների, ստանում վարդապետի կոչում: Սակայն այդ էլ չի բավարարում Մխիթարին. նա Արևելյան Հայաստանից հասնում է Կիլիկիա և թաքցնելով վարդապետական աստիճան ունենալը, վերստին ուսանում է Սև լեռան երևելի դիտնականների մոտ:

Վերադառնալով հայրենիք սկզբում նա ապրում է Գանձակում, ապա տեղափոխվում է Խաչեն, այստեղից էլ գալիս է Գետիկ վանք: Որոշ ժամանակ անց երկրաշարժից ավերվում են վանքն ու շրջակա գյուղերը: Ամիրսպասալար Զաքարե և Իվանե Զաքարյան իշխանների հովանավորությամբ ու օգնությամբ, նախկինից ոչ հեռու, մի գեղեցկատեսիլ վայրում՝ Տանձուտա ձորում, կառուցում է նոր Գետիկ վանքը և հանգրվանում այնտեղ: Մոտերքում հիմնվում է երկու գյուղ, ուր տեղավորվում են երկրաշարժից տուժած գյուղացիները:

Երբ Մխիթարը Կիլիկիայից վերադառնում է, նրա «իմաստության», գիտնականության համբավը ամենուրեք այնքան է հրոչակվում, որ շատերը, նույնիսկ հեռավոր վայրերից գալիս են նրան

աշակերտելու. անգամ շատ վարդապետներ ծածկելով իրենց կոչումը՝ աշակերտում են Մխիթարին և կրկին ստանում վարդապետի աստիճան:

XIII դ. նշանավոր պատմագիր Կիրակոս Գանձակեցին, որ եղել է Գոշի աշակերտի՝ Վանական Վարդապետի աշակերտը և իր Պատմության մեջ կենսագրական տեղեկություններ է հաղորդում Մխիթարի մասին, այսպես է գնահատում նրան. «այր իմաստուն և հեզ, վարդապետական ուսմամբ հռչակեալ», «մեծ վարդապետ», «հռչակաւորն և մեծիմաստն գիտութեամբ»:

Մխիթար Գոշը մեծ հեղինակություն և հարգանք է վայելել ոչ միայն մտավորականների, այլև իր ժամանակի քաղաքական ու պետական գործիչների շրջանում: Նա եղել է Զաքարե Երկայնաբազուկի խոստովանահայրն ու խորհրդատուն և առանձնապես գնահատվում էր նրա կողմից: Երբ 1207 թ. Զաքարեն Անի քաղաքում Արևելյան Հայաստանի եկեղեցականների ժողով է գումարում՝ հաստատելու Սսի ժողովի որոշումներն ու կանոնները՝ շարժական սեղանի թույլտվության մասին, որպեսզի զորականները ևս պատարագի հնարավորություն ունենան, Մխիթարը չի գալիս, պատճառաբանելով թե հիվանդ է ու անկար: Ժողովականները, որ դեմ էին շարժական սեղանին, նամակով խնդրում են, որ գա: Մխիթարը չի կարողանում մերժել նրանց թախանձանքը և գալիս է: Դիմավորելով նրան, Զաքարեն ասում է. «Քանի որ դու եկար, այլևս նրանք ինձ փույթ չեն»: Նրա համար Մխիթարի կարծիքը ավելի մեծ արժեք ուներ, քան եկեղեցականների ժողովինը:

Ժամանակին Մխիթարի մասին պատմվել են ավանդություններ, որոնց մեջ նա սրբացվել է[1]:

Մխիթար Գոշը մահացել է խոր ծերության հասակում՝ «ի խորին ծերութեան», «ալեւորեալ և լի աւուրբք», հայոց ՈԿԲ (=1213) թվականին և թաղվել Նոր Գետիկում, որը իր անունով կոչվում է Գոշավանք:

Համբավավոր գիտնականի գրչին են պատկանում մատենագրության զանազան ճյուղերին վերաբերող մոտ մեկ տասնյակ աշխատություններ. «Համառօտ մեկնութիւն մարգարէութեանն Երեմիայի», «Ողբք ի վերայ բնութեանս՝ ի դիմաց Ադամայ առ որդիս նորա», «Յայտարարութիւն ուղղափառութեան հաւատոյ ընդդէմ ամենայն հերձվածողաց՝ ի խնդրոյ մեծ զօրավարին Զաքարէի եւ եղ-

[1] Տե՛ս Ա. Ղանալանյան, Ավանդապատում, Երևան, 1969, էջ 178—179, 321:

բոր իւրոյ»[2], «Թուղթք խրատականք»[3], «Շարք հայրապետացն Աղուանից»[4], աղոթքներ[5], «Վկայութիւն սրբոյն Խոսրովայ»[6], առակներ[7], «Դատաստանագիրք հայոց»[8]։ Սրանցից հրատարակված են վերջին յոթը, իսկ երկրորդը մեզ չի հասել։

Ուշագրավ են «Յայտարարութիւն»-ը, որ մի գրություն (նամակ) է՝ ուղղված Զաքարեին և Իվանեին, որով լայնախոհ հեղինակը հորդորում է նրանց, որ աշխատեն մեղմել հայ ու վրաց եկեղեցիների տարբերությունների հողի վրա եղած բամբասանքների ազդեցությունը այդ երկու ժողովուրդների քաղաքական համակեցության վրա, և «Շարք հայրապետացն Աղուանից»-ը, որ միակ աղբյուրն է, ուր համառոտ շարադրված է Աղվանքի XI—XII դարերի պատմությունը։

Մխիթարի աշխատություններից բացառիկ արժեք են ներկայացնում Դատաստանագիրքը և Առակները։

Մինչև XII դարը հայ իրականության մեջ աշխարհիկ օրենսգիրք չի եղել, իրավական հարցերը լուծվում էին սովորութական իրավունքով և եկեղեցական կանոններով։ Բայց եթե այդ հնարավոր էր նախորդ շրջաններում, ապա Մխիթարի ժամանակը սուր պահանջ էր առաջադրում աշխարհիկ դատաստանագրքի ստեղծման, որ թելադրվում էր ժամանակի սոցիալական և քաղաքական պայմաններով։

IX դ. վերջերին հայկական անկախ ու ինքնուրույն պետականության վերականգնումով, Բագրատունիների ժամանակ, նպաստավոր պայմաններ են ստեղծվում հայ ժողովրդի տնտեսական ու մշակութային կյանքի զարգացման համար։ Մեծ վերելք են ապրում տնտեսության գրեթե բոլոր ճյուղերը, աշխուժանում է ինչպես ներքին, այնպես էլ արտաքին առևտուրը, որին Հայաստանը մասնակցում էր սեփական արդյունագործական արտադրանքներով։ Աշխու-

[2] «Արարատ», 1901, էջ 497—504, 562—568, 1901, էջ 55—61, 121—127։

[3] «Բազմավեպ», 1933, № 9—10, էջ 451—459, «Սոփերք հայկականք», ԻԳ, Վենետիկ, 1933, էջ 1—82։

[4] Ղ. Ալիշան, Հայապատում, մաս 2, Վենետիկ, 1901, էջ 384—391։

[5] «Գրիգոր Նարեկայ վանից վանականի մատենագրութիւնք», Տփղիս, 1905, էջ 361—366։

[6] «Հայոց նոր վկաները», աշխատությամբ Հ. Մանանդյանի և Հ. Աճառյանի, Վաղարշապատ, 1903, էջ 23—44։

[7] Մխիթար Գոշ, Առակներ, աշխատությամբ Էմ. Պիվազյանի, Երևան, 1951։

[8] Մխիթար Գոշ, Դատաստանագիրք հայոց, աշխատությամբ Վ. ծ. վ. Բասմաջյանցի, Վաղարշապատ, 1880։

ժանում է քաղաքային կյանքը, բարգավաճում են հին քաղաքները, հիմնվում և արագորեն զարգանում են նոր բազմամարդ քաղաքներ, որոնք դառնում են արդյունագործության և առևտրի կենտրոններ։

Այս բուռն զարգացումը զգալի չափով ընդմիջվելով սելջուկյան արշավանքների ու տիրապետության ժամանակ (XI դ. երկրորդ կես—XII դ. առաջին կես), շարունակվում է Զաքարյանների օրոք, երբ Հայաստանի հյուսիս-արևելյան մասերը վրաստանի օգնությամբ ազատագրվում են սելջուկներից։ Այս շրջանում սկսում է հզորանալ նաև Կիլիկյան հայկական իշխանությունը։

Թե՛ Արևելյան Հայաստանում և թե Կիլիկիայում տնտեսական կյանքի վերելքը, քաղաքների ու քաղաքային կյանքի ծաղկումը առաջացնում են տեղաշարժեր հասարակական հոգեբանության, սոցիալական հարաբերությունների մեջ, սրվում է դասակարգային հակամարտությունը։

Սոցիալ-տնտեսական հարաբերությունների մեջ առաջացած փոփոխությունները պահանջ են առաջադրում կարգավորելու հասարակության տարբեր դասերի ու խավերի, նրա անդամների իրավահարաբերությունները, իրավագրելու գոյություն ունեցող դրույթները։ Ժամանակի այս պահանջը բավարարելու նպատակով Մխիթար Գոշը ձեռնարկում է գրելու Դատաստանագիրքը՝ Արևելյան Հայաստանում, իսկ Ներսես Լամբրոնացին (1153—1198) թարգմանում է բյուզանդական օրենքները՝ Կիլիկիայում։

Հեղինակը Դատաստանագիրքը ձեռնարկել է գրել 1184 թվականին. «Ձեռնարկութիւն մեզ յայսմ իրողութիւն եղև ի թուականութեանս հայոց ՈԼԳ» (=1184)[9], այն ժամանակ, երբ հին Գետիկ վանքը ավերվել էր, իսկ նորը դեռ չէր կառուցված և նա ապրում էր Դասնո անապատում ու Հոռոմաշեն վանքում։

Մխիթարը գիրքը հյուսել է հետզհետե («առ սակաւ սակաւ»), երկար տարիների ընթացքում և ավարտված չի համարում, քանի որ, նրա կարծիքով, օրենագրքերը երբեք կատարյալ և ավարտուն չեն կարող լինել, ժամանակի, միջավայրի ու իրադրության պահանջով միշտ են թափոխման, լրացման ու կատարելագործման։ Իր դարաշրջանի համար այս շատ առաջադիմական մտահայեցողությունից ելնելով էլ նա խնդրում է հետնորդներին՝ «որքան նորագոյն իրք պատահի և քննեսցի յիմաստնոց և հատցի դատաստան՝ զնոյն գրել ի գիրս» (Նախադր., 67)։

[9] «Դատաստանագիրք», Նախադրություն, էջ 69—70։

Դատաստանագիրքը բաղկացած է երկու մասից՝ եկեղեցական կանոններ («Եկեղեցական կանոնք», 124 հոդված) և աշխարհիկ օրենքներ («Աշխարհական օրէնք», 130 հոդված)։ Այդ մասերից առաջ հեղինակը դրել է «Նախադրությունը», որը ըստ էության իրավաբանական խնդիրների մի տեսություն է, ուր նա արծարծում է իր հայացքներն ու ըմբռնումները դատական համակարգի, դատավարության, դատարանակազմության, ապացույցների տեսակների, վկաների, երդման և այլ հարցերի վերաբերյալ, բացատրում է օրենսգրքի ստեղծման հանգամանքները։ Այստեղ նա թվարկում է նաև այն 12 պատճառները, որոնցից պարտադրված ձեռնարկել է իր Դատաստանագիրքը։ Դրանցից առավել ուշադրության արժանի են հետևյալները։

Մխիթարի ժամանակ Հայաստանում մեջընդմեջ, երբեմն էլ խառն ապրում էին հայեր և օտարազգիներ։ Չունենալով սեփական գրավոր օրենսդրություն, հայերը դիմում էին օտարների դատարաններին, օտարներն էլ նախատում էին, թե հայերը չունեն գրավոր օրենքներ։ Ազգային արժանապատվության հարց էր դարձել օրենսգրքի ստեղծումը, և Մխիթարը ձեռնարկում է կազմելու Դատաստանագիրքը, «Զի մի՛ վասն ոչ գոլոյ դատաստան՝ երթիցեն առ այլազգիս ի դատաստան», և որ «ցուցցուք այլոց ազգաց, թէ գրոց դատաստանաւ վարիմք, որով ըմբերանեալք մի՛ կարասցեն նախատել զմեզ» (Նախադր., էջ 11, 12)։

Գրավոր օրենքներից զուրկ լինելով՝ ժողովուրդը մատնվում էր դատավորների կամայականություններին, դատավորներն էլ անկարող էին լինում արդար դատաստան կայացնել և, ինչպես վկայում է օրենսգրքի հեղինակը, եպիսկոպոսներից, վարդապետներից, քահանաներից ու իշխաններից ոմանք դատաստանը վարում էին կաշառոք և աչառու. Դատաստանագիրքը լինելու էր «ի յանդիմանութիւն այնպիսեացն և յուղղութիւն» (Նախադր., էջ 12)։

Նախադրության մեջ Գոշը նշում է այն աղբյուրները, որոնք օգտագործել է Դատաստանագիրքը կազմելիս։ Ըստ այդմ նա օգտվել է անգիր, սովորութական օրենքներից («ի բնաւորական օրինացըն»), քրիստոնեական ազգերի օրենքներից, որ ինքը տեսել կամ լսել է («յամենայն ազգաց քրիստոնէից... զոր լուաք և տեսաք ի նոսա բարւոք դատաստանս՝ հաւաքեմք ի գիրս»), շրջակա ոչ քրիստոնյա ազգերի օրենքներից, ընտրելով այն, ինչ նրանք «առին ի Մովսիսի օրինացն», Աստվածաշնչից և կանոնական գրքերից։

Բուն Դատաստանագրքի առաջին մասում՝ եկեղեցական կանոններում, խմբավորված են այն հոդվածները, որոնք վերաբերում են «հոգւոյ» դատաստանին, եկեղեցական դատարանին ենթակա հարաբերությունների կարգավորմանը, իսկ երկրորդ մասում՝ աշխարհական օրենքներում, մարմնական դատաստանին, աշխարհիկ դատարանի իրավասությանը ենթակա հարաբերություններին։ Բնականաբար այսպիսի բաժանման սահմանները որոշակի չէին կարող լինել, այդ պատճառով էլ առաջին մասում կան հոդվածներ, որոնք մասամբ կամ ամբողջովին վերաբերում են մարմնական դատաստանին, և ընդհակառակն՝ երկրորդ մասը ունի հոգևոր դատաստանի իրավասության մեջ մտնող նորմեր։

Դատաստանագրքի թե՛ առաջին, թե՛ երկրորդ մասում Մխիթարը քաղելով օրենքները իրենց աղբյուրներից՝ երբեմն ընդունում է դրանք նույնությամբ, երբեմն լրացնում կամ փոփոխում, երբեմն էլ մերժում է և առաջարկում նոր վճիռ՝ ամեն անգամ տալով համապատասխան բացատրություն։ Հեղինակին՝ իբրև օրենսդրի բնորոշողը ոչ թե աղբյուրներից քաղած նյութերն են, այլ այն վերաբերմունքը, որ նա ունի այդ նյութերի նկատմամբ, այն մեկնաբանությունները, որ նա տալիս է դրանց և այն փոփոխությունները, որ կատարում է այնտեղ։ Օրենսգրքի բազմաթիվ հոդվածներում Գոշը մեկնաբանող է (ինտերպրետատոր)՝ ուրույն և հետևողական իրավահայեցությամբ, և անգամ մովսիսական օրենքները հարմարեցնում է իր ժամանակի սոցիալ-տնտեսական և հասարակական-քաղաքական պայմաններին։

Իր Դատաստանագրքում նա ելնում է կամքի ազատության գաղափարներից՝ ժխտելով ավանդական հայացքը մարդու արարքները նախախնամության կողմից սահմանված լինելու մասին։ Գոշը հանդես է գալիս իբրև առաջադեմ մտածող և հումանիստ։ Բնորոշ է, որ նա հետևողականորեն մեղմացնում է մովսիսական օրենքներով սահմանված դաժան պատիժները։

Այսպես, օրինակ, ըստ մովսիսական օրենքի՝ «Մարդ որ հարկանիցէ զամենայն անձ մարդոյ և մեռանիցի՝ մահու մեռցի և նա» (Ղևտ., ԻԴ, 17), իսկ ըստ Գոշի՝ «Եթէ քրիստոնեայ զքրիստոնեայ սպանցէ կամաւ, զգինն տուգանեսցի արեան... Եւ թէպէտ ըստ օրինացն (=ըստ մովսիսական օրենքի) մահու արժանի է, այլ ի ձեռս խրատ առեալ ապաշխարութեան հասցէ» (էջ 310—11)։ Այդպես էլ մի շարք այլ դեպքերում մովսիսական օրենքներով նախատեսված մահապատիժները Մխիթարը փոխարինում է մեղմ վճիռներով, մահապատիժ թույլ է տալիս միայն բացառիկ դեպքերում։

Հորինելով իր Դատաստանագիրքը նա նպատակ ուներ զսպել ավատատերերի կամայականությունները ու ապօրինությունները և հասարակական ու մարդկային հարաբերությունները կարգավորել օրենքի ուժով։ Այս տեսակետից ուշագրավ են հատկապես այն հոդվածները, որոնք ուղղված են «թուլլերի», հասարակության ստորին խավերի շահերի պաշտպանությանը։ Երկրորդ մասի 83-րդ՝ «Յաղագս դատաստանաց վարձկանաց» խորագրով հոդվածում նա գրում է. «Յայտ է զի յաղագս աղքատութեան եղև վարձկան և աւուրն պիտոյից. զի թէ ոչ հատուսցէ (տէրն) ի յաւուր գործոյն, դատաստանաւ է աւելի քան վարձն իցէ—հատուցել»։

Սոցիալական անհավասարության, գյուղացիների կախվածության, ճորտական վիճակի առաջացման պատճառների իր բացատրությամբ Մխիթարը առաջ է անցնում իր ժամանակի մեծ մտածողներից. մարդիկ ազատ են ծնվում, ասում է նա II մասի 3-րդ հոդվածում, իսկ ազատությունից զրկվելը առաջացել է հողի և ջրի կարիքից։

Թագավորները և իշխանները հարկերը պետք է «արդարութեամբ» վերցնեն, գրում է օրենսդիրը, որովհետև «յաստուածոյ կարգեցան ի պահպանութիւն և ի փրկութիւն աշխարհի և ոչ ի կործանումն» (էջ 314)։

Մի շարք հոդվածներում (II մաս, հոդվ. 13, 14, 129 և այլն) պատիժներ ու հատուցումներ են սահմանված այն տերերի համար, ովքեր անգթաբար ստիպում են շինականներին ու վարձկաններին ուժից վեր աշխատանք կատարել կամ չեն ապահովում աշխատանքի համապատասխան պայմաններ։

Միևնույն հիմնական նպատակն է հետապնդում աշխարհիկ ու հոգևոր տերերի ընչաքաղցության, արծաթասիրության, տգիտության և այլ արատների քննադատությունը։ Նախադրության մեջ հեղինակը ուղղակի գրել է. «Բայց մի՛ ոք հակառակ կացցէ բանիս թէ՝ են յեպիսկոպոսաց որ տգէտք են և արծաթով ընտրած» (Նախադր., էջ 27)։

Ավատատիրական հասարակության ծայրահեղությունների մերկացումը և ստորին խավերի շահերի պաշտպանության միտումը բխում էր, մի կողմից, հեղինակի մարդասիրական, հումանիստական տրամադրություններից, մյուս կողմից, ինչպես նկատել են, թելադրվում էր հասարակության ներսում սրվող սոցիալական ու քաղաքական ներքին հակասություններն ու հակադրությունները

մեղմելու և երկրի ուժերը արտաքին թշնամու դեմ կենտրոնացնելու անհրաժեշտությունից[10]։

Դատաստանագիրքը հեղինակի մտահղացմամբ լինելու էր ընդհանուր օրենսդրություն ամբողջ երկրի համար, ունենալու էր համապետական նշանակություն։ Մխիթարի ժամանակ Հայաստանում չկար հայկական թագավորություն, բայց քաղաքական նպաստավոր պայմաններ, իրական հնարավորություններ էին առաջացել անկախ պետականություն ստեղծելու համար։ Զաքարյանների օրոք թոթափվում էր օտար լուծը, և Հայաստանը փաստական անկախություն ուներ. Զաքարյանները իրենց հաղթարշավով նպատակ ունեին տիրել ամբողջ Հայաստանին, իրենց կոչում էին «թագավոր», «շահին շահ», իրենց պետությունը՝ «ինքնակալ» պետություն, մյուս կողմից՝ Կիլիկիայի Լևոն Բ թագավորը արշավանքներ էր ձեռնարկում՝ ձգտելով հասնել մայր հայրենիքին։

Եթե Արիստակես Լաստիվերտցին ողբում էր ազգային թշվառությունը, Հովհաննես Սարկավագը աղոթում էր, որ վարատված հայ ժողովուրդը տիրոջ օգնությամբ հավաքվի և փրկվի, Ներսես Շնորհալին խաչակիրների օգնությամբ արևելյան քրիստոնյաների «լավ օրերի ու վերածաղկման» երազն էր առաջադրում՝ չունենալով Հայաստանի անկախության, հայոց թագավորությունը բուն հայրենիքում վերականգնելու կովաններ, ապա Մխիթարը ուներ քաղաքական ազատության իրական հեռանկար և համոզված էր, որ կվերականգնվի հայկական թագավորությունը։ Ըստ որում, նա հույսը կապում էր ոչ թե արտաքին միջամտության, այլ երկրի ներքին, սեփական ուժերի հետ։

Եվ ահա Դատաստանագրքի երկրորդ մասի առաջին ընդարձակ հոդվածում Մխիթարը ուրվագծում է բաղձալի ինքնուրույն պետական համակարգի պատկերը, օրենքներ է սահմանում թագավորի իրավունքների, գահաժառանգության, թագավորի, իշխանների և հասարակության տարբեր դասերի փոխհարաբերությունների, հարկերի, կառավարման և համապատասխան բնույթի այլ հարցերի վերաբերյալ։ Օրենսդիրը կենտրոնացած ուժեղ պետականության կողմնակից է և իր Դատաստանագրքով գաղափարական հող էր նախապատրաստում նման պետականության

[10] Տե՛ս Ա. Հովհաննիսյան, Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, գիրք 1, Երևան, 1957, էջ 281։

ստեղծման համար։ Դա հեղինակի հիմնական խնդիրներից մեկն էր։

Դատաստանագրքի հորինման նպատակը և իրագործումը, այսպիսով, առաջադիմական խիզախ քայլ էր, լուսավոր մտքի արգասիք և ուներ համազգային նշանակություն։

Հայ մատենագրության մեջ շատ քիչ երկեր կան, որոնք ունենային այնպիսի ընդարձակ գործնական նշանակություն, որպիսին ունեցել է Գոշի Դատաստանագիրքը։ Այն թեև մասնավոր նախաձեռնությամբ հորինված օրենսգիրք է, այնուամենայնիվ, շատ տարածված է եղել, ընդունելություն է գտել և գործածվել է ոչ միայն բուն Հայաստանում, այլև հայկական գաղթօջախներում՝ Լեհաստանում, Ղրիմում, Վրաստանում և այլուր։ Թարգմանվելով վրացերեն՝ մուծվել է վրաց Վախթանգ թագավորի օրենսգրքում, իսկ այստեղից էլ՝ ռուսական օրենսդրության մեջ։ Կիլիկիայի Հեթում թագավորի եղբայրը, նշանավոր զորավար ու մատենագիր Սմբատ Սպարապետը XIII դարում փոխադրում է Գոշի Դատաստանագիրքը որոշ խմբագրումներով և ստեղծում իր «Յաղագս դատաստանաց թագաւորաց» օրենսգիրքը, որով և ըստ էության Մխիթարի Դատաստանագիրքը գործածական է դառնում Կիլիկյան հայոց թագավորության սահմաններում։ Հնում այն թարգմանվել է լատիներեն ու ղփչաղերեն։

Միջնադարյան գրականության մեծարժեք հուշարձան է նաև Մխիթար Գոշի առակների ժողովածուն։

V դ. սկզբին, հայ գրերի գյուտից հետո առաջ եկավ ինքնուրույն ու թարգմանական հարուստ գրականություն, ստեղծվեցին մատենագրության զանազան ճյուղեր՝ պատմագրություն, փիլիսոփայական, կենսագրական երկեր, բանաստեղծություն և այլն։ Սակայն երկար ժամանակ չստեղծվեց գեղարվեստական արձակ գրականություն։ «Հնում... մեզանում չի եղել այնպիսի գեղարվեստական գրականություն,— գրում է հայ հին գրականության մեծ հետազոտող Մ. Աբեղյանը,— որ ոչ-գեղարվեստական տեսակներից անջատ ու անկախ լիներ իբրև ինքնուրույն բնագավառ»[11]։ Այդ առավելապես վերաբերում է գեղարվեստական արձակին։ Հայ մատենագրության մեջ նախապես գեղարվեստական արձակը համադրված է եղել պատմագրության հետ և պատմագրության մեջ։

[11] **Մ. Աբեղյան**, *Հայոց հին գրականության պատմություն, երկեր, հտ. Գ, Երևան, 1968, էջ 12—13։*

Սակայն պատմիչների և վարքագիրների նպատակը չի եղել ստեղծել գրական-գեղարվեստական երկեր, նրանք իրենց գործերը օժտել են գեղեցիկ գրականությանը հատուկ տարրերով, ամեն մեկը իր ստեղծագործական կարողությունների համեմատ, կամ գգտագործել են ժողովրդական բանահյուսությունը, որ գեղարվեստական երանգ է տվել նրանց գործերին։

Մխիթարի առակների ժողովածուն առաջին արձակ ստեղծագործությունն է, որ ներկայացնում է գեղարվեստական գրականությունը իբրև «ինքնուրույն բնագավառ»։ Այս իմաստով Մխիթար Գոշը գեղարվեստական արձակի հիմնադիրն է հայ գրականության մեջ։

Առակագրի նպատակադրումը հենց գեղարվեստական երկ ստեղծելն է, «կերպարանել զճշմարտութիւն», որ ասել է թե՝ արտացոլել իրականությունը գեղարվեստորեն, կամ ինչպես հեղինակն է արտահայտվում իր ժողովածուի հիշատակարաններից մեկում՝ «բարոյապես և առասպելորեն», այսինքն՝ այլաբանորեն, իսկ դա իրականության գեղարվեստական արտացոլման ձևերից մեկն է։

Մխիթարը առակներում արտացոլել է դարաշրջանի հասարակության պատկերը բավական բազմազան գծերով. առակագիրը շոշափում է սոցիալական խնդիրներ, որով նրա ժողովածուն առանձին կարևորություն է ստանում ժամանակի սոցիալ-պատմական իրադրության պարզաբանման համար։ Մի շարք առակներից երևում է սոցիալական անհավասար դրությունը, հասարակական շերտավորումը, այլև սոցիալական պայքարի առկայությունը։

Ժողովածուի ճԺԵ առակում ծաղրվում են աշխարհիկ իշխանները, որոնք հափշտակում են իրենց հնազանդյալների ունեցվածքը։

«Զագք անկեղաց ասեն ցծնողսն իւրեանց. Ընդէ՞ր նմա արծուոյ և բազէից ի կենդանիս մեզ ոչ որսայք, այլ զմեռելոց ոսկերս մեզ բերէք կերակուր։ Եւ նոքա ասեն. Որդեակք, վասն այն արար զմեզ աստուած երկայնակեաց, զի ոչ զկենդանիսն սպանանեմք, այլ շատիմք մեռելօքդ, նման քահանայից, և ոչ ըստ օրինակի իշխանաց՝ զկենդանեաց յափշտակեմք»։

Առակներից մեկում առյուծը, գազանների թագավորը, ոչ միայն չի ապահովում, պահպանում կենդանիներին, այլև նրանց չի խնայում։ Առակի պատմողական մասի բովանդակությունը հաս-

կանալի կլինի, եթե նկատի ունենանք XII դարի քաղաքական իրադրությունը, Հայաստանի առանձին մասերի բաժանված և մահմեդական այլազգիներով շրջապատված լինելը։

Սակայն Մխիթարը զգուշացնում է «չարի ակն ունել» ոչ միայն չար իշխողներից, այլև բարի տերերից։ Բնորոշ է այդ ժողովածուի ՃԻԲ առակը։

«Հաւ ընտանի յղմբռնել ստացողին յոյժ աղաղակէր. և ոմանք մեղադիր լինէին, եթէ զմէ՞ վայրապար կռիչս ամբառնաս։ Որոց ասաց, թէ զարհուրիմ, զի ոչ յամենայն ժամու վասն բարւոյ ըմբռնէ, զի երբեմն գլխիվայր կախէ և բազում ճանապարհ տանի, և երբեմն ի վերայ կայծակաց խորովէ և ուտէ։

Զբարս տերանց առակս յայտնէ, զի ոչ է պարտ յամենայն ժամու բարի ի նոցանէ գտանել, թեպէտ և քաղցր իցեն. այլ երբեմն և չարի ակն ունել արժան է»։

Ինչպես երևում է Ծ առակից, մարդիկ արդեն դատում ու դատապարտում են իշխաններին, իշխողներին, չարիքի պատճառ համարում նրանց, «անկարգություն» ստեղծում. նրանք սկսել են «տրտնջալ» թագավորներից և նույնիսկ աստծուց. «Հանճարեղս զմեզ լինել կամի առակս, և հնազանդս աստուծոյ և թագաւորաց, և ոչ տրտնջել զանճառ խնամոցն աստուծոյ և ոչ ծածուկ խորհրդոց թագաւորաց»,—գրում է Գողը Ի առակի մեկնության մեջ։

Հեղինակը, սակայն, քարոզում է հնազանդություն՝ «Զի հնազանդել պարտիք և ոչ քննիչ լինել, զի մի՛ անկարգութիւն լիցի» (Ծ)։ Ըստ նրա՝ ժողովուրդը պարտավոր է հնազանդել իշխողներին, բայց վերջիններս էլ պարտավոր են նրան ապահովել օտար կեղեքիչներից ու վտանգից. նա չանում է հաշտեցնել «տկարներին» ու տերերին։

Հետաքրքիր է առակագրի տեսակետը «տկարներքն» վերաբերյալ. չպետք է արհամարհել «տկարներին», որովհետև նրանք ընդունակ են զորանալու և հաղթելու «հզօրաց», այլև պետք է երկնչել նրանցից «իբրև ի մեծամեծաց»։

«Զբոյն մրջեան արջ փորէր, և լեզուաւ ժողովէր և ուտէր։ Եւ հնարի մրջին սատակել զնա. երթեալ առ պիծակ և գոռեխ և մժեխ և շանաճանճ և բրէտ, և առ նմանս սոցին, և աղաչէ օգնել իբրև ազգայինք։ Ցաւակցեն՝ հարկանեն զաչս և զլսելիս արջուն, և հարկանէ զգլուխ քարի, և նեխի, և որդունք ևս ծնանին. և ի սաստկութենէ ցաւոց՝ զբերան բացեալ գոչէր. և նոցա մտեալ յորվայնն՝ խոցոտեն

զաղիսն. և նեղեալ դիմէ ի հոսանս ջրոյ, և անչափ ի ներքս մտեալ՝ հեղձանի։

Զօրութիւն առակիս այսպիսի է. զի հզօրք զտկարս արհամարհեն, և ոչ երկնչին. սակայն իմաստութեամբ զօրանան փոքունք, և յաղթեն հզօրաց։ Եւ այս իմաստութիւն է՝ ի փոքունց իբրև ի մեծամեծաց երկնչել» (ՃՄԴ)։

Մխիթարի ժամանակ երկրորդ իշխող դասը՝ հոգևորականությունը իր նախկին դիրքն ու հեղինակությունը չուներ։ Հոգևորականությունն ապրում է բարքերի անկում, ոմանք ժլատ են, ամբարտավան, ագահ և նույնիսկ կաշառքով հաղորդում են անարժաններին։ Բնորոշ է հետևյալ առակը.

«Ի տօնի սրբոյ զատկին եկին թռչունք ամենայն և խոստովանութեամբ հաղորդէին օրինացն. եկին ընդ նոսա սակր և հողամաղ, և խոստովան եղեն քահանային, եթէ ոչ այլ ինչ գիտեմք խիղճ, բայց զի որսացաք մկունս և գորտունս և կերաք։ Եւ նա մերժեաց զնոսա պիղծ կոչելով։ Եւ նոցա երթեալ և որսացեալ ձագս սուրբս, և մատուցին քահանային։ Եւ այսու պատրեալ արդարացոյց զնոսա ասելով՝ Ոչ գիտացիք խոստովանել, զի ծերացեալ և ի թևոց թափեալ թռչունք էին. և հաղորդեցոյց զնոսա։

Զագահ քահանայից առակս տայ տարացոյց,—մեկնում է Մխիթարը,—զի զպոռնիկս և զայլս ևս պիղծս մերժեն յեկեղեցոյ և դարձեալ կաշառօք ընդունին և հաղորդեցուցանեն» (ՃԻԱ)։

Ջկա նախկին երկյուղածությունը, աշխարհիկ կյանքը ավելի գրավիչ է դարձել. շատերը դառնում են միայնակյաց կամ կրոնավոր, բայց շուտով թողնում են այդ՝ վերադառնալով աշխարհիկ կյանքի (ՃԴ)։ Մարդիկ ծաղրում են կրոնավորներին՝ «ծաղր առնեն զարս երկիւղածս և զկրօնաւորս», «իբրև զչափաւորս և անպիտանս ի վարս աշխարհի»։

Մխիթարի առակներից երևում է նաև հոգևոր ու աշխարհիկ ավատատերերի ներքին պայքարը։ Այդ տեսակետից հետաքրքիր է ժողովածուի Ջ առակը։

«Երկիր հայեցեալ ի բարձրութիւն լերանց՝ համարձակեցաւ լինել և երկին. և ոչ կարաց զլուսաւորս ընդ ինքեամբ առնել նման երկրի և լուսաւորել։

Յանդիմանէ նշանակս զաշխարհական ոմանս, որ փքացեալ ի ճոխութիւն իւրեանց, զքահանայից կամին յափշտակել զպատիւ, սակայն լուսաւորին՝ քան լուսաւորեն, նման երկրի, զի լուսաւորի՝ քան լուսաւորէ»։

Այսպիսով՝ Գոշը մի կողմից ձգտում է մեղմել հնազանդյալների ու տերերի հակամարտությունը, մյուս կողմից՝ աշխարհիկ ու հոգևոր իշխողների հակասությունները: Եվ այս բոլորը մի կետ-նպատակով՝ ազգային ուժերը համախմբելու և ուղղելու «արտաքին թշնամու» դեմ պայքարին, որ է այն նպատակն ու պահանջը, որով պայմանավորվեց Դատաստանագրքի հանդես գալը: Թե՛ Դատաստանագրքում և թե առակների մեջ մենք տեսնում ենք միևնույն միտումն ու նպատակը: Առհասարակ շատ ընդհանրություններ ու նույնություններ ունեն այդ երկու երկերը նաև կոնկրետ խնդիրների, հարցադրումների, դրանց լուծումների, հայացքների, մտածելակերպի և այլ առումներով: Նշենք դրանցից մի երկուսը: Թե՛ Դատաստանագրքում, թե՛ առակներում Մխիթարը կենտրոնացած ուժեղ պետականության գաղափարն է տարփողում: Նա առակների մեջ էլ ներկայացնում է իր որոշակի հայացքը պետական կառուցվածքի մասին: Ահա նրա ժողովածուի առաջին առակը.

«Աստուած յառնելն երբեմն զարարածս՝ երկեաւ հակառակիլ, և խառնեաց զծանրն ընդ թեթեւին, զտկարն ընդ հզօրին, զի թէ հակառակ դարձցին՝ առ միմեանս, և ոչ ընդ արարչին:

Խրատէ առակս զթագաւորս՝ կարգել զմեծամեծս և զնուաստս ընդդէմ միմեանց, զի մի՛ ընդ թագաւորս, այլ ընդ միմեանս պատերազմեսցին»:

Ուժեղ պետականության կողմնակից առակագիրը նշում է այն ուղին, որով պետք էր վերացնել ավատական առանձին իշխանությունների պայքարը կենտրոնական իշխանության դեմ՝ կարգել թուլերին ուժեղների դեմ, պայքարը փոխադրել նրանց հակամարտության ոլորտը և դրանով հասնել թագավորական իշխանության անսասանությանը:

ԿՀ առակում հեղինակը ավելի է պարզում իր հայացքը պետական կառուցվածքի մասին: Թագավորը պետք է հավասարակիցը չունենա, այլ՝ «երկրորդը», որին հաջորդելու են մյուս աստիճանները: Իշխաններից յուրաքանչյուրը պետք է ունենա առանձին պաշտոն կենտրոնացած պետական համակարգում, ըստ որում, նրանց այդ պաշտոններում նշանակողը թագավորն է: Է առակում ներկայացված է հեղինակի ցանկացած պետական համակարգը՝ թագավոր, նրան ենթակա իշխաններ, պետական աստիճանավորներ, ապա հասարակության տարբեր խավերը՝ «իւրանքանչիւր յիւրաքանչիւր գործ»:

Մեծ մտածողի համար հատկանշական է խաղաղասիրության գաղափարը. նա ընդհանրապես դեմ է պատերազմներին և իրավացի է համարում սոսկ «հարկաւորաբար» պատերազմը, այսինքն՝ այնպիսի պատերազմը, որը մղվում է օտարի հարձակումից պաշտպանվելու համար. «Թէ թագաւորութիւն յայլմէ ոչ նեղիցի ի թագաւորէ, և բաւական կեանս ունիցի, բարի է խաղաղասէր լինել», բայց «Թէ հարկաւորի ի թշնամեաց՝ անարգութիւն է ոչ տալ պատերազմ,—դրում է Մխիթարը ԿՁ առակում: Նույն գաղափարը առկա է Դատաստանագրքում. «Եթէ պատահի [թագավորին] պատերազմել ընդ այլազգիսն հարկաւորաբար, յորժամ սուրն վերասցի՝ մի տացէ առնել սպանումն, բայց եթէ որ պատճառ պատերազմին իցէ յայլազգեացն» (էջ 307):

Մխիթար Գոշի ժողովածուում մեծ տեղ են բռնում մարդկային առօրյա հարաբերություններին, կենցաղային հարցերին նվիրված առակները: Դրանք արժեքավոր են հատկապես այն տեսակետից, որ շատ սակավ տեղեկություններ են պահպանվել այդ խնդիրների վերաբերյալ միջնադարում: Սակայն այս առակներում ևս Մխիթարը սևեռուն նպատակ է հետապնդում: Հասարակական կյանքում տեղի ունեցած փոփոխությունները անհրաժեշտ պահանջ էին առաջադրել մարդկային-ընկերակցական նոր առաջ եկած հարաբերությունների կարգավորման: Մխիթարը դրանց անդրադառնում է և աշխատում է կարգավորել Դատաստանագրքում՝ օրենսդրական առակներում՝ խրատական միջոցներով:

Ուշադրության արժանի են առանձնապես այն առակները, որոնց մեջ ներկայանում են արհեստավորները: Դրանցից նկատելի է, որ խթացել է աշխատանքի հասարակական բաժանումը: Մխիթարի կարծիքով տարբեր ժամանակներում տարբեր արհեստներ ու արհեստավորներ կարող են մեծարելի լինել (ՃԿՀ), ըստ որում նրանցից «հասարակաց օգտակարն պատուական է»: Հեղինակի համար՝ «ոչ ինչ պատուական, քան զհասարակաց օգուտն» (ԿԷ):

Գոշի առակների նյութը հիմնականում կազմում են հասարակական ու կենցաղային խնդիրները, դասակարգերի, դասերի ու խավերի, անհատների փոխհարաբերության հարցերը, որոնք նոր էին մեր գրականության մեջ:

Առակներում այլաբանական եղանակով կոնկրետ մարդն է նկարագրվում իբրև գյուղացի, քաղաքացի, ազնվական-իշխան, արհեստավոր, կրոնավոր, թագավոր և այլն՝ իր կացության առանձնահատկություններով: Այնուամենայնիվ, ժողովածուում զգալի

տեղ են բռնում քրիստոնեական կրոնի սկզբունքների վերարտադրությունն ու քարոզը: Մի շարք առակներ այդ սկզբունքների քարոզման համար էլ ստեղծված են և ունեն կրոնական թեմաներ ու բովանդակություն: Դրանց մեջ հեղինակը քարոզում է այսրաշխարհային կյանքի ունայնությունն ու անցողիկությունը, մարդկային փառքի սնոտի լինելը, զղջում, բարեգործություն ու վշտակցություն, մեղքից խուսափում և այլն:

Մխիթար Գոշը իր առակների ժողովածուն կազմել է ուսուցողական-խրատական նպատակներով, որի համար առակի ժանրը ամենից ավելի հարմարն էր: Նա առակների պատմվածքը օգտագործում է համոզիչ դարձնելու համար իր բարոյախոսությունը, որ նրա հիմնական նպատակն է: Հեղինակի համար առակը ծառայել է որպես հրապարակախոսական միջոց, ուր դրվատվում են առաքինությունները, ծաղրվում պակասությունները, հիմարությունն ու տգիտությունը, արհամարհվում վախկոտությունը, մտրակվում չարիքը: Բոլոր դեպքերում նա ցանկացել է «կերպարանել զճշմարտութիւն աշխարհօրէն և եկեղեցականապէս»—երկու մեծ բաժանում, որ տեսնում ենք Դատաստանագրքում:

Մխիթարի առակների սյուժեները մեծ մասամբ ինքնուրույն են, քիչ չեն, սակայն, և այնպիսի առակները, որոնք ստեղծելիս նա օգտվել է տարբեր աղբյուրներից: Սրանցից հիմնականը եղել են՝ ս. Գիրքը, «Բարոյախոս» կոչված ժողովածուն և ժողովրդական առակները:

Առակների պատմվածքի մասի նյութը հեղինակը մեծ մասամբ քաղել է կենդանիների կյանքից, որ ամենահարմարն է այլաբանության համար, և սակավ դեպքերում՝ բույսերի ու մարդկանց կյանքից:

Կուռ կառուցվածք ունի Մխիթարի ժողովածուն. պարունակում է 190 առակ, որոնք դասավորված են որոշակի կարգով՝ ըստ գործող անձերի կամ նյութի՝ երկնային մարմիններ և երկիր, տնկիներ և ծառեր, բույսեր և ծաղիկներ, սերմեր և բանջարներ, մրգեր, լեռ, գետ, աղբյուր, ջրային և ցամաքային կենդանիներ, թռչուններ, մարդիկ: Բացի այս մասնավոր բաժանումներից, ժողովածուն ունի երեք գլխավոր բաժիններ, որոնք անվանված են՝ բարոյական, առասպելական և ստեղծական: Առաջինների մեջ պատմվածքի նյութը ոչ այնքան գործող անձերի կյանքն է, որքան նրանց՝ բույսերի ու կենդանիների հատկությունները, բարքը, որոնք հեղինակը դնում է իբրև առակի պատմողական մաս և դրանից հանում խրատական

եզրակացություն-բարոյախոսություն. այդ պատճառով էլ բարոյական կոչված առակները մեծ մասամբ այլաբանական համեմատություններ են, սակավ գործողությամբ: Գործողությունը ուժեղ է առասպելական և ստեղծական կոչված առակների մեջ, որոնց նյութը քաղված է կենդանիների ու մարդկանց կյանքից: Բոլոր դեպքերում պատմվածքի մասը ծավալուն չէ, չի ընդգրկում գործող անձանց հիմնական ու էական գծերը ամբողջովին, այլ մի կամ երկու բնորոշ գիծ, որ ցուցադրվում է կարճ պատմվածքի մեջ: Եթե բարոյական առակներում Գոշը վերցնում է գործող անձերի հատկություններից այնպիսիները, որոնք հանրածանոթ են, ապա առասպելական, մասամբ նաև ստեղծական առակների մեջ նա վերցնում է այնպիսի գործող անձեր, որոնց սոսկ անունները պատրաստի հասկացություններ են, ընդհանրացած համբավներ—աղվես՝ խրամանկություն, նապաստակ՝ վախկոտություն, աղավնի՝ միամտություն, արջ (կամ գայլ) միամտություն-հիմարություն և այլն: Գործող անձերը հանդես են գալիս իրենց համբավին համապատասխան:

Մխիթարին որպես առակագրի բնորոշ է գործող անձերին իրենց հատկություններին անհամապատասխան գործողության կամ անբնական դրության մեջ դնելը, որով ստացվում են երգիծական առակներ: Այսպես՝ «Խոզ երթեալ առ քաղդեացիսն յուսումն աստեղաբաշխութեան» կամ՝ «Գոմէշ կամեցաւ ուսանել երկրաչափութիւն, և ի չափել անդ տաղտկացաւ, և երթեալ անկաւ ի շամբ ինչ» և այլն:

Առակների հիշատակարաններից մեկում հեղինակը գրում է. «Թէպէտ անըմբռն ասացեալքդ կարծի, սակայն թանձրամտաց առաւել ախորժելի երևին, որոյ աղագաւ սակաւդ յոժարեցաք գրել»: Ուրեմն՝ նա չի խորշել «գիտունների» համար անպատշաճ համարվող բաներ՝ առակներ գրել, և գրել է «թանձրամտաց», ոչ գիտունների, աշխարհական ընթերցող ու լսող լայն շրջանների համար:

Այսպիսով, Մխիթարի ձեռքով XII դարում մեր գրավոր գրականության մեջ մուտք է գործում ժողովրդական բանարվեստի տեսակը՝ առակը, որը իր հետ բերել է նաև ժողովրդական ոգի ու մտածողություն, ազդարարելով գրականության աշխարհականացման մի կարևոր փուլ:

Մխիթարի առակները ճանաչողական մեծ արժեք ունեն. «Թեև առակներում պատմական անձերի անուններ չեն հիշվում, բայց նրանցից շատերը երբեմն ավելի շատ բան են տալիս Հայաստանի պատմությունը ճիշտ հասկանալու համար, քան իրար կրկնող միջ-

նադարյան ժամանակագիրների տասնյակ էջերը»[12]: Նույնը կարելի է ասել և Դատաստանագրքի վերաբերյալ: Այն ոչ միայն իրավական-իրավաբանական հուշարձան է, այլև բազմաբովանդակ մի աշխատություն, ուր արտացոլված են ժամանակի հասարակական ու քաղաքական իրավիճակի, կյանքի ու կենցաղի գրեթե բոլոր կողմերը:

Իր առաջադիմական հայացքներով Մխիթար Գոշը վեր է կանգնած ժամանակակիցներից և կանխել է անգամ հետագա դարերի ականավոր շատ մտածողների: Այս տեսակետից, ինչպես և կատարած գործի պատմական նշանակությամբ նա համեմատելի է քերթողահայր Մովսես Խորենացու հետ:

«Առակք և ոտանաւորք խրատականք ասացեալք ի նախնեաց մերոց ի հրահանգ ուսումնասէր համբակաց», Վենետիկ, 1790:

«Մխիթար Գոշի, Ողմպիանու և Եզոպոսի ընտիր առակները», թարգմ. Խ. Միրզաբեգյանց, Բաքու, 1878:

«Մխիթարայ Գոշի Դատաստանագիրք Հայոց», իրավաբանական հետազոտություն հանդերձ ծանոթությամբք Վ. ծ. վարդապետի Բաստամյանց, Վաղարշապատ, 1880:

«Կաթողիկոսք և դէպք Աղուանից աշխարհին ի մէջ ԺԲ դարու», Ղ. Ալիշան, Հայապատում. մասն Բ, Վենետիկ, 1901:

Մխիթար Գոշ, Առակներ, տեքստը ձեռագրերի համեմատությամբ և ներածություն էմ. Պիվազյանի, Երևան, 1951:

«Армянский Судебник Мхитара Гоша», перевод с древнеармянского А. Папояна, Ереван, 1954.

Мхитар Гош, Албанская хроника, Баку, 1960.

Սամուելյան Խ., *Մխիթար Գոշի Դատաստանագիրքը և հին հայոց քաղաքացիական իրավունքը*, Վիեննա, 1911:

Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն*, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ Երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970:

Սուքիասյան Ա., *Մխիթար Գոշը և «Հայոց Դատաստանագիրքը»*, Երևան, 1965:

Марр Н., Сборники притч Вардана, ч. I, Исследование, СПб., 1899.

Орбели И., Басни средневековой Армении, «Избранные труды», т. I, М., 1968.

ԷՄ. ՊԻՎԱԶՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

[12] **И. Орбели**, Басни средневековой Армении, М.-Л., 1956, էջ 14—15:

ՎԱՐԴԱՆ ԱՅԳԵԿՑԻ

Միջնադարյան հայ գեղարվեստական գրականության նշանակալից բաժինն են կազմում առակները, որոնց զգալի մասը կապված է նոր մտավոր հոսանքի, գրականության աշխարհականացման շրջանի՝ XII—XIII դարերի ականավոր գործիչ, քարոզիչ-առակաբան Վարդան Այգեկցու անվան հետ:

Այգեկցու մասին կենսագրական որոշ տեղեկություններ պահպանված են իր գործերի հիշատակարաններում: Այդ տվյալներից պարզվում է, որ ծնվել է Ասորիքի առևտրա-արդյունագործական կենտրոն Դլուք (Տլուք) գավառի հայաբնակ Մարաթա գյուղում: Ինքն իրեն կոչում է Մարաթացի: Կրթությունը ստացել է Ծննդավայրում, այնուհետև՝ Կիլիկիայի Սև լեռներում գտնվող Արքակաղին վանքում: Եղել է Արքակաղինի եղբայրության անդամ: Ուսումն ավարտելուց հետո ստացել է վարդապետի աստիճան և զբաղվել քարոզչական գործունեությամբ՝ նախ Ամիթում (այդ պատճառով էլ կոչվել է նաև Ամիթեցի), ապա՝ Դլուքում: Իբրև քարոզիչ-վարդապետ նա շատ է շրջել: Այս շրջանում ծանոթացել և մտերմացել է մի քանի իշխանների, հատկապես թագավորազն իշխան Պաղտինի (Բալդուին) հետ: 1198 թ. մասնակցել է Կիլիկիայի Լևոն Բ թագավորի թագադրության հանդեսին: Շուտով նա ինչ-ինչ պատճառներով հալածվել է և հարկադրված է եղել պանդխտել: Երկու տարի թափառելուց հետո, 1210 թ. հաստատվում է Այգեկ վանքում: Այգեկը մի «անապատ»-կրոնաստան էր՝ հիմնված XII դ. վերջին քառորդի ըսկզբներին Սև լեռների Դոսխ (Տոսխ) կոչված այգեվետ ձորում: Իր այս վերջին հանգրվանի անունից էլ ստանում է Այգեկցի հորջորջումը: Այստեղ է դրել քսաներկու ճառերը, խրատական հինգ թղթեր՝ ուղղված իր հոգևոր սան, Անտիոքի եպիսկոպոս Միքա-

յելին, և ուրիշ թղթեր ու խրատական գրություններ։ Ծղել է նաև Դրազարկում, որ Սսի արքեպիսկոպոսների նստավայրն էր, ուր «ի միայնաւոր խցի» վերախմբագրել է իր քսանեկու ճառերը, ավելացնելով «Ժ (տասն) վաճառականաց» խրատ-առակները իբրև ներածություն։

Նրա խրատներից մեկը գրված է 1229 թ.։ Թե դրանից հետո որքան է ապրել՝ հայտնի չէ։ Մահացել է ծեր հասակում։

Այգեկցին ոչ միայն եռանդուն քարոզիչ ու մեծ ձիրքով օժտված հռետոր է եղել, այլև իր գործերը ինքը արտագրել և տարածել է։ Նրա շատ աշխատություններ ունեցել են հեղինակի ձեռքով գրված մեկից ավելի ընդօրինակություններ, հաճախ խմբագրական բնույթի զգալի տարբերություններով։ Այգեկցին հորդորել է նաև ուրիշներին, որ բազմացնեն ու տարածեն իր գրքերը։

Այգեկցու մեզ հասած գործերից ժամանակով առաջինը «Արմատ հաւատոյ»-ն է, օտար և հայ եկեղեցական մատենագրությունից քաղված վկայությունների մի ժողովածու, որ օգտագործվելու էր քաղկեդոնականների դեմ վիճաբանելիս։ Բանն այն է, որ Վատիկանն ու Բյուզանդական կայսրությունը Կիլիկիայում իրենց քաղաքական ազդեցությունն ամրապնդելու համար՝ քաղկեդոնականության տարածման միջոցով ձգտում էին գաղափարապես դիմազրկել ընդդիմադիր ուժերին։ Քաղկեդոնական գաղափարախոսությունը լայնորեն տարածվել էր Կիլիկյան Հայաստանում հատկապես իշխող դասերի, այդ թվում և հոգևորականության որոշ մասի շրջանում, առաջ էր եկել Հեթումյանների թագավորական տան և հոգևոր վերնախավի կողմից գլխավորվող հայ ու քաղկեդոնական եկեղեցիների միավորման շարժումը, որ արևմտյան կողմնորոշման արտահայտություն էր՝ ի վնաս ներքին միասնության։ Այգեկցու ժամանակ դավանաբանական տարաձայնությունները ավելի սրվել էին հենց Կիլիկիայում, և առաջնահերթ խնդիր էր դարձել հայկական կյանքի մեջ թափանցող օտար ազդեցությունների, հատկապես հայ քաղկեդոնականների դեմ պայքարը, որը անուղղակի միջոց էր պահպանելու ժողովրդի ազգային ինքնուրույն նկարագիրը։ Վարդան Այգեկցին հանդես է գալիս որպես այդ պայքարի կրքոտ ու եռանդուն կազմակերպիչ, հակահարված տալով անջատողական ձգտումներին[1]։

[1] Հմմտ. Հ. Անասյան, Վարդան Այգեկցին իր նորահայտ երկերի լույսի տակ», Վենետիկ, 1969, էջ 14 և հտ.։

Վարդանը աշխատում էր միաժամանակ մեղմել դավանաբանական քողի տակ արտահայտվող ազգամիջյան խռովությունները ու երկպառակությունները և հորդորում էր խաղաղության ու հանդուրժողականության։ «Որդեակք... վասն կարգաց եկեղեցւոյ մի քննէք և բանավէճ լինիք և անհանգիստք,— գրում է նա «Վասն շատահաչ քննողացն յանդիմանութիւն» նամակում՝ ուղղված Դլուք գավառի հայ, ասորի և հոռոմ բնակչությանը,— ...բարեգործութեամբ և խաղաղութեամբ և սիրով բնակեցէք», «աղաչեմ զձեզ ի բաց թողէք ի ձէնջ զտրտունջ և զբամբասանք» (47—48)։

Այգեկցու քարոզներն ու խրատները ուղղված են մարդային զանազան արատների՝ շնության, կախարդության, լեզվանության, հիշոցատվության, նենգության, հպարտության, արծաթասիրության, գողության, ոխակալության, որովայնամոլության, արբեցողության դեմ և արտահայտում են միջնադարում սովորական գաղափարներ՝ բարեգործություն, աղքատասիրություն, մեղքերից խուսափում, ապաշխարանք, խոստովանություն, զղջում և այլն։ Այնուամենայնիվ, նրա այս գործերը ևս ունեն ճանաչողական արժեք և հետաքրքիր են նրանով, որ արտացոլում են ժամանակի իրականության որոշ կողմեր, սոցիալական խորացած ներհակություններ։ Դրանց մեջ տեղեկություններ ենք գտնում անապատ-կրոնաստանների ներքին կյանքի մասին։ Այստեղ կրոնավորների բարքերը զգալիորեն ընկել են. անապատներում նրանք զբաղվում են այգեգործությամբ ու պարտիզպանությամբ և հաճախ վեճ ու կռվի մեջ մտնում անձնական սեփականության համար։

Իր քարոզների մեջ Այգեկցին դատապարտում է մեծատուններին ու վաճառականներին, մարմնավոր ու հոգևոր գործակալներին այն բանի համար, որ նրանք վաշխ են առնում, բռնագրաւում, խաբում ու հափշտակում են, գողանում ու տուգանում են, կտրում «զվարձս մշակին», զրկում որբին, աղքատին ու այրուն։ Այդպիսիներին Վարդանը ահաբեկում է գեհենով. «Վա՜յ որ կտրէ զվարձս մշակին և զրկէ զորբն և զայրին և զաղքատն. վի դժոխքն է տեղի և դադարք նորա». «վաշխն ճանապարհ է գեհենոյն», «վա՜յ է այնոցիկ որ սղավաճառ լինին և մեղանչեն ի չափս և ի կշիռս, և որք խառնեն զջուրն ի կաթն և ի գինին և ծախեն»[2]։

[2] «Վարդանայ վարդապետի Այգեկցւոյ խրատք», Վենետիկ, 1956, էջ 67, 57, 56։

Սակայն հեղինակը զրկվածներին ու կեղեքվողներին կոչ չի անում ընդդեմ զրկողների ու կեղեքիչների, այլ համոզում է, թե նրանք պատժվելու են վերուստ (67—68)։ Քարոզիչը, ուրեմն, հանդես է գալիս հաշտարարի դերում սոցիալական ներհակ կողմերի միջև. մի կողմից՝ դիմում է իշխողներին՝ հարստահարություններն ու կեղեքումները մեղմացնելու պատգամով, մյուս կողմից՝ հորդորում է ընչազուրկներին, ժողովրդական ճնշված զանգվածներին՝ չմբոստանալ ու չընդվզել տերերի դեմ։ Նրա քարոզների մեջ, տվյալ դեպքում, կարևորը միջնադարյան Հայաստանի հասարակության տարբեր շերտերի միջև գոյություն ունեցող սոցիալական խոր հակասությունների արտացոլումն է։

Այգեկցին իր քարոզներն ու խրատները հորինում է այնպես, որ հաճելի և դյուրըմբռնելի լինեն նաև ոչ ուսյալ ունկնդիրների ու ընթերցողների համար («որ կարէ իմանալ տխմարն և տգէտըն»)։ Այս նույն նպատակով նա իր ճառերը համեմում է այլաբանական առակներով ու զրույցներով, որոնք ավելի հեշտ ընկալելի են դարձնում քարոզվող գաղափարները։ Դրանով Վարդան Այգեկցին հայ գրականության մեջ մտցնում է մի նոր տեսակ՝ առակավոր ճառեր։

Ահա մի օրինակ «Վասն հպարտութեան» խրատից.

«Եւ բազումք կամեցան առնել գործ ինչ որ ի վեր է քան զկարողութիւն իւր, հպարտութեամբ՝ և ոչ կարացին տանել ի կատարումն, այլ ի ծանրութենէ գործոյն սատակեցան։ Որպէս և առարին ազգն կրիայից և խեցգետնեաց. քանզի հպարտացեալ գնացին ամենեքեան առ արծիւն և ասեն պնդութեամբ. Ուսոյ մեզ թռչել, ապա թէ ոչ՝ այսօր մեռցուք ամենեքեան. և այս ընդէ՞ր է, որ ամենայն կենդանիք արագագնացք են և կէսքն թռչունք, և մեք միայն տկարք և անզօր եղաք։ Եւ արծիւն իմացաւ, որ հպարտութիւն եբարձ զիմաստութիւն նոցա և չիմարեցոյց, և ասէ արծիւն. Արիւն ձեր ի վերայ գլխոց ձերոց. և ես տաց զմահացուցիչ խնդիրդ ձեր։ Եւ ժողովեաց զամենայն թռչունս. և առեալ տարաւ զկրիայսն ի բարձրագոյն վիմի, որ էր անբաւ բարձր և ղորկ, և յոտս վիմի խորագոյն ձոր և մացառուտ, և կարգեաց զթռչունս ի ծայր վիմին, և մէկ ընդ մէջ կացոյց զկրիայսն և զխեցգետինսն, և ետ նոցա պայման թռչման, և բարձրացաւ արծիւն յօդըս վերինս և արար նոցա ձայն զնշան թռչելոյն. և թռչունքն ըստ սովորութեանց թռուցեալ գնացին չիւրեանց տեղիս, և դասք կրիայիցն և խեցգետնեացն գոչեցին ուժգին և զօրութեամբ վազեցին զհետ թռչնոցն, և իջեալ յոտս վիմին որոտալով և մանրեալ փշրեցան ի քարակառոյսն, և եղեն գէշ թռչնոց»[3]։

Խրատների մեջ գործածած առակների համար Վարդանի հիմնական աղբյուրները եղել են եզոպոսյան առակները և «Բարոյախոսը»[4]։

Ենթադրվում է, որ Այգեկցին ինքը ճառերից հավաքելով առակները, կազմել է մեկ կամ երկու ժողովածու. այդ օրինակով նման ժողովածու-առակագրքեր կազմել են ուրիշները ևս։ Կենտրոն ունենալով Վարդանի առակները, որոնց թիվը երեք տասնյակից ավելի է, այդ առակագրքերը հետագայում շարունակ բազմացվել և ճոխացվել են՝ ընդգրկելով նորանոր առակներ, զրույցներ, պատմվածքներ, հոգեշահ պատմություններ և այլն։ Մյուս կողմից՝ ժամանակի ընթացքում հին, ծավալով փոքր ժողովածուները միացվում են և առաջ են գալիս ընդարձակ առակագրքեր, որոնց մեջ առակների քանակը հարյուրների է հասնում։ Մեծ խմբավորումներից մեկը ստանում է «Աղվեսագիրք» անվանումը, որպիսի խորագրով և հրատարակված է առաջին անգամ 1668 թ. Ամստերդամում։

Առակագրքերի բազմանալը կապված էր նրանց գործնական նշանակության հետ՝ օգտագործվում էին դպրոցներում «Առաքելավարժություն» դասընթացի համար, որի ժամանակ աշակերտներին առակներ մեկնել սովորեցնելով՝ վարժեցնում էին դառնալու մեկնաբաններ, ինչպես նաև պետք էին քարոզիչներին՝ այնտեղից առակներ քաղելու իրենց քարոզների համար։ Սակայն առավելապես այն արդյունքն էր երկու դար առաջ սկիզբ առած

[3] **Н. Марр,** Сборники притч Вардана, ч. III, СПб. 1894, էջ 75—76։

[4] Եզոպոսյան առակները հայ մատենագիրներին ծանոթ են V դարից, թեև Եզոպոսի անունը չի հիշվում հայ մատենագրության մեջ։ Եզոպոսյան առակների մի խումբ, առաջին հայերեն թարգմանությունը, հեքիաթական մշակման ենթարկված 15 առակներ, հայտնի է Ոդիմպիանի անունով։ Այս հավաքածուն քաղված է ճարտասանական մի դասագրքից, որը հայերեն է թարգմանվել հավանաբար VI—VII դդ.։ Ոդիմպիանը թերևս այդ դասագրքի հեղինակն է եղել։ Միջնադարում Եզոպոսից թարգմանվել է մոտավորապես 60 առակ, որոնցից 13-ը իր ճառերի մեջ հյուսել է Այգեկցին, նրանց աշխարհիկ բարոյախոսությունը փոխարինելով հոգեշահ խրատներով։ Իսկ «Բարոյախոսը» հնում շատ տարածված կենդանախոսական մի հիշատակարան է, կենդանիների բարքի մասին առակատիպ զրույցների մի ժողովածու։ Այն ծանոթ է եղել V դ. հայ մատենագիրներին և, հավանաբար, հունարենից թարգմանվել է Ոդիմպիանի առակներից ավելի առաջ։ «Բարոյախոսից» Վարդանը քաղել է 8 նյութ։

նոր մտավոր հոսանքի զարգացման, կյանքի ու աշխարհայեցողության փոփոխությամբ պայմանավորված՝ գրականության աշխարհականացման։ Այս միջոցին ժողովրդական բանահյուսության հոսանքը ներթափանցում է առակների ժողովածուները, նրանց մեջ մուտք են գործում առակներ, զրույցներ, զվարճալիքներ բուն իսկ ժողովրդական բանահյուսությունից։ Ավելին՝ հին առակները խմբագրվում են ժողովրդականի ազդեցությամբ ու ոգով։ Այսպիսով, որակական փոփոխություն են կրում վարդանյան ժողովածուները թե՛ ձևի՝ պարունակած առակների, և թե դրանց բովանդակության առումով, և դառնում են ընթերցանության գրավիչ ու ախորժելի գրքեր։

Նշված հանգամանքներն են պատճառը, որ առակների բազմաթիվ ձեռագրեր են հասել մեզ. զանազան մատենադարանների մոտ 200 հայերեն գրչագրեր պարունակում են առակները՝ ամբողջական ժողովածուների կամ մասնակի ընդօրինակությունների ձևով։ Դրանց մի զգալի մասը կապված է Վարդան Այգեկցու անվան հետ՝ իբրև հեղինակի։ Մեկ-երկու բացառությամբ այդ հավաքածուները նույնական չեն և իրարից տարբերվում են թե պարունակած առակների քանակով ու նրանց դասավորությամբ, թե՛ բուն առակների զանազանությամբ, թե՛ լեզվական, ոճական, հաճախ էլ բովանդակության այլևայլ մշակմամբ։

Այգեկցին, բնականաբար, խրատների մեջ գործածելու էր այնպիսի առակներ, որոնք լինեին հարմար ցուցադրական նյութ՝ իր արծարծած խնդիրների ու արտահայտած գաղափարների համար։

Արդեն տեսանք, որ Վարդանի քարոզներում երևում են սոցիալական ներհակությունները, նույնը գտնում ենք և նրա առակներում.

«Եւ դարձեալ այս չէ զարմացումն, ո՛վ ժողովուրդք աստուծոյ, թէ աստուած ի ձեռն մեղաւորի զայլ մեղաւորս որդորէ՝ դառնալ առ նա՝ յուսով ապաշխարութեանն։ Եւ զայս վասն այնորիկ առնէ աստուած, զի տեսցեն մարդիքն և զնա՛ փառաւորեսցեն և ոչ զմարդն, որպէս և ցուցանեմ ձեզ յայտնապէս և պարզ օրինակաւ։

Եւ արդ՝ ահա տեսանեմք զմեծատունսն, որ ի ձեռն մշակաց գործեն և փշովք պատեն և պահեն զայգիս և զդրախտս, և ի ժամ ճաշակման ողկուզիցն և պտղոցն ոչ զմշակսն յիշեն և ոչ զփուշն, այլ տանուտեառն շնորհակալ լինին և նմա կեանք և խաղաղական հայցեն յաստուծոյ։ Նոյնպէս և փառաղարդ մեծամեծ իշխանքն ի ձեռն շանց և գիշակեր թռչնոցն որսան զերէսն և զթռչունսն։ Իսկ ի ժամ ճաշակման պարարտ և անուշահամ մսոյն ոչ զշունսն յիշեն և ոչ զթռչունսն, այլ իշխանին լինին շնորհակալ, և յաստուծոյ խնդրեն յերկար ժամանակօք վարել նմա զիշխանութիւն» («Մեծատունք և մշակք, իշխանք և շունք և թռչունք», III, էջ 77—78)։

Ինչպես տեսնում ենք, այստեղ հեղինակը չի դատապարտում իշխաններին, անգամ մշակների համեմատությունը որսկան թռչունների ու շների հետ, որոնք իշխանի պալատում մեծ հոգատարության ու խնամքի էին արժանանում, քարոզչի և նրա ունկընդիրների ու ընթերցողների համար նվաստացուցիչ չի համարվել. այլ նա դատապարտում է նրանց, ովքեր աստծուն փառավորելու փոխարեն՝ փառավորում են մարդուն։ Այդ է հաստատում և առակի եզրակացությունը. «Նոյնպէս և դուք, ով ժողովուրդք աստուծոյ, ոչ ինձ, այլ յաստուծոյ լերուք շնորհակալ և զնա օրհնաբանեալ գովէցէք, որ ստեղծ զիս և համբերեաց անեզր յանցանաց իմոց, և յորդորեալ զխաւարեալ մեղօք միտս իմ և ետ բան ի լեզու և ի շրթունս իմ, և զօրացոյց զողորմելիս բանալ և գրել ինձ զգիրս զայս...» (II, էջ 78)։

Սակայն հետագա ժողովածուներում ներառված առակներում արդեն սոցիալական հարցերը արծարծվում են ավելի ցայտուն և բացահայտ, նրանց մեջ երևում է հասարակական կյանքի պատկերը՝ դրսևորված բավական բազմակողմանիորեն։ Փոխված է հայացքը ազնվականի ու իշխանի, այլև հոգևոր առաջնորդների նկատմամբ, և նրանց քննադատությունը այլևս զգուշավոր չէ, այլ ուղղակի և խիստ։ Համեմատենք, օրինակ, հետևյալ առակը վերևում բերվածի հետ.

«Եկեղեցին պարծեցաւ ի սրբութիւն իւր և ասաց, թէ ես եմ տաճար աստուծոյ և յիս գան քահանայք և ժողովուրդք յաղօթս մատուցանել աստուծոյ և պատարագ. և հաշտի աստուած ընդ աշխարհիս, և մեղաց թողութիւն լինի։ Յայնժամ գայ ջրաղացն և ասէ ընդ եկեղեցին, թէ զինչ դու ասես՝ արդար և ճշմարիտ է, բայց դու զիմ երախտիքն մի մոռանար, որ գիշեր ու ցերեկ կու աշխատիմ և կու դատիմ, որ կոյ ուտեն քահանայքն և ժողովուրդն և ապա գան առ քեզ աղօթել և երկիր պագանել աստուծոյ։

Յուցանէ առակս, թէ կան աշխարհի մարդիք, որ հանապազ աշխատին և դատին որպէս մեղու, և թագաւորք և իշխանք և ամենայն մարդիք զվաստակս նոցա ուտեն, և ապայ երթայ յեկեղե-

ցին և զաստուած աւրհնեն և յիշեն» («Եկեղեցի և ջրաղաց», II, էջ 151)։

Այստեղ արդեն հիշում են աստծուն, փառավորում նրան, բայց աշխատավորի վաստակը ուտելուց հետո։ Երևում է, որ բարձրացել է աշխատավորության դասակարգային ինքնագիտակցությունը. աշխատավորը ըմբռնում է իր դերը, նա գիտե, որ իր հաշվին են ապրում ազնվականները, և որ թագավորներն ու իշխանները դարձել են ավելորդ բեռ, որ ոսկով ու արծաթով զարդարված ձիեր հեծած «հանապազ աւեր ածեն աշխարհի» («Եզն և ձի»)։

Երկու առակներում էլ արդեն բացահայտորեն դատապարտվում են իշխողները, այլև ծաղրվում, և այդ նրա համար, որ «մեծատունք ծրծեն զրղուղս ժողովրդեան. և շատ պատահի, որ աղքատն ի նեղեալ վիշտացն մեռանի» (II, էջ 192)։

Այս բնույթի առակները շատ են առակագրքերում («Երեք ուղտք և երեք աղուեսք», «Աղօթք աղքատի», «Մանր թռչունք և արագիլ» և այլն)։ Բերենք հետևյալը ևս.

«Իշխան մի կայր՝ յոյժ չար և անիրաւ։ Եւ այրի մի կայր ի նոյն քաղաքի. և իշխանն հարկ պահանջելով նեղէր զնա։ Եւ կինն աղօթելով ասէր, թէ աստուած զինքն խաղաղութեամբ պահէ։ Գնացին ասացին իշխանին, թէ քո չարիդ համար աղօթք կու առնէ։ Եկն ձեռնաւորն ասէ. Ես քեզ լավ չեմ արարեալ, դու ինձ համար էր կու աղօթես։ Նայ ասաց, թէ քո հայրն վատ մարդ էր, ես անիծեցի, նա մեռաւ, դու նստար ի նորա տեղն այլ խիստ չար։ Կու վախեմ, թէ մեռանիս, նա քո որդին այլ խիստ լինի չար» («Իշխան և այրի». II, էջ 328)։

Առակը չունի բարոյախոսական մաս՝ մեկնութիւն, բայց տվյալ դեպքում դրա կարիքն էլ չկա, այնքան որ պարզ է առակի միտքը. գնալով ավելի չար են դառնում իշխողները, ավելացնում հարկերը, սաստկացնում ճնշումը, մեծացնում աշխատավորի տառապանքը։ Այս տեսակետից բնորոշ էր նաև «Աղօթք աղքատի» առակի մեկնութիւնը. «Յուցանէ առակս, թէ աղքատքն տառապին վասն չքաւորութեան և խնդրեն ինչք և ստացուածք ի յաստուծոյ. և թագաւորքն և բռնաւորքն՝ զինչ ունի, զան ալ կողոպտեն ու թալնեն»։

Առակներում սուր ծաղրի է ենթարկված նաև հոգևորականությունը. հոգևոր դասի շատ ներկայացուցիչներ որովայնամոլ են, ագահ ու ընչաքաղց. «բազում սուրբ կարգաւորք և առաջնորդք կորընչին ի դժոխս վասն ագահութեան և յորովայնամոլութեան» (III, էջ 34)։ Այդպիսի կարգավորները գողանում են նույնիսկ աղքատ այրու կովը, թաքցնելու համար անգամ կովը եկեղեցու բեմն են բարձրացնում և ծածկում վարագույրը («Գող քահանայ և այրի»)։

Ինչպես «թագաւոր կամ իշխան... զհարկն յաւելորդ պահանջեն աղքատացն և ինքեանք փափկանան», այնպես էլ «հոգևոր առաջնորդք... խնամ ոչ տանեն հօտին և ոչ հոգան զբորոտն զհիւանդեացեալսն մեղօք, այլ զգէրն զենեն և ճարպովն պարարտանան»։

Հոգևոր դասի ներկայացուցիչներից շատերը զերծ չեն փառասիրության և նույնիսկ շնության ախտերից։ Առակներից մեկում միայնակեցը սատանայի հետ ուխտ է կապում, որ սատանան իրեն մեծության հասցնի («Ուխտ միայնակեցի ընդ սատանայի»), մի ուրիշում («Միայնակեաց և գամբռ շուն») միայնակեցը շնանում է, աստծուց չքաշվելով, իսկ գամբռ շունը նրան սարսափեցնում է և ետ կանգնեցնում շնության ախտից։

Հայկական միջնադարյան առակներում, ավելի քան մատենագրության որևէ այլ տեսակում, պարզորոշ արտահայտված են հասարակական կյանքում և մտածողության մեջ տեղի ունեցած փոփոխությունները։ Այդ փոփոխությունների շատ ավելի խորացած դրսևորումների արտացոլումներ ենք տեսնում՝ Մխիթար Գոշի և Վարդան Այգեկցու առակների համեմատությամբ՝ առակագրքերի հետագա շերտերի, մանավանդ ժողովրդական ծագումի առակներում։

Եթե Մխիթար Գոշի առակներում լոկ անգետ մի հովիվ է փախչում զատկի տոնին հաղորդվելուց, ասելով թե՝ «Ոչ ճաշէ զի կերայց և ոչ հրամենք», ապա այստեղ արդեն մարդիկ ընդհանրապես անտարբեր ու սառն են եկեղեցու նկատմամբ, ժամ չեն գնում և զվարճալի տեսարանները գերադասում են սաղմոսից ու աղոթքից։

«Կայր էրէց մի ի գիւղ մի և խիստ սաղմոսասէր. և գեղացիքն ոչ գային ի ժամ. էրէցն երթայր ի տունս նոցա և ասէր, թէ՝ Ի ժամ եկէք։ Եւ նոքա ասէին, թէ գամք և ոչ գային։ Եւ էրէցն օր մի սուտ խև եղաւ և զգաւազանն ի փիլոնին ծայրն ծալեց և ի վեր կալաւ, և շուրջ գայր և գոռայր։ Եւ ասեն գեղացիքն, թէ էրէցն խելացաւ, երթամք և ծիծաղիմք։ Ժողովեցան այր և կին և տղայ մեծ և փոքր և եկին առ էրէցն։ Եւ ասէ էրէցն ցժողովուրդն, թէ նստէք.

և նստան։ Եւ ասէ էրէցն ցժողովուրդն. Ով մոլորեալք քանի որ սաղմոսէի և աղօթէի և ժամ ասէի, նա սատանայ կապել էր ըզսիրտն ձեր և քարացուցել, որ դժար թուէր ձեզ ժամ գալն, և այժմ սատանայի ձայնն եկիք շուտով լսել և ծիծաղել։ Եւ բարկացեալ էրէցն ձգեց զփիլոնն և գնաց ի գեղէն» («Երէց և ժողովուրդ», II, էջ 265)։

Ավելին՝ ժամանակներն այնքան են փոխվել, որ արդեն կասկածի տակ են առնվում քրիստոնեական վարդապետության բուն հիմքերը և ավետարանի քարոզած գաղափարների ու իրականության մեջ տեսնում են անհարիրություն («Միայնակեաց և տաճիկ իշխան», ուր սրամտորեն ու նուրբ ծաղրի է ենթարկված Քրիստոսի «ձրի առէք և ձրի տուէք» բանաձևը.), առհասարակ թերահավատ են ավետարանի պատգամների նկատմամբ, այլև սուտ են համարում նրա մեջ գրվածները։

Կարելի է պնդել, որ ավետարանը սուտ են համարել հենց եկեղեցու սպասավորները, այդ երևում է «Աղքատ, երէց և Աւետարան» առակի մեկնությունից. «Յուցանէ, թէ ոչ է պարտ զԱւետարանն Քրիստոսի սուտ համարել, այլ պարտ է հաւատալ և կատարել, զոր հրամայեալ է» (II, էջ 264)։

Վերջին առակները անկասկած ժողովրդականից են անցել առակագրքերին, ուստի և անխառն ձևով արտահայտում են ժողովրդի, աշխատավոր խավի վերաբերմունքը կրոնի և նրա սպասավորների նկատմամբ։

Առակներից կարելի է պատկերացում ստանալ միմյանց հարևանությամբ (հաճախ նույն քաղաքում) ապրող ժողովուրդների ազգամիջյան հարաբերությունների մասին («Տաճկաց օրէնք», «Քահանայ և ղադի», «Այծք և գայլք», «Միայնակեաց և տաճիկ իշխան», «Գայլ և ոչխարք» և այլն)։

Ստեղծված լինելով գերազանցապես քաղաքային միջավայրում, առակագրքերի մեջ եղած ստեղծագործություններում արտացոլվել է այդ միջավայրի կյանքն ու կենցաղը։ Երևում է, որ ծավալվել են շուկայական հարաբերությունները, տարածված են մեճլիսն (հավաքույթ, խնճույք) ու գինարբուքը, զեխությունը, («Սակաւախօս թագաւոր և որդին»), շուկայից են գնում օրվա մթերքները՝ հաց, գինի, խորովու («Երեք եղբարք և պատուական ակն»), զարգացած է արհեստագործությունը, աշխուժացել են դրամական հարաբերությունները («Փոխ տալ առանց վկայի») և այլն։

Հակառակ Մխիթար Գոշի ժողովածուի, որն ունի կուռ կառուցվածք, առակների դասավորությունը կատարված է որոշակի ըսկըզբունքով, Վարդանի անվան հետ կապված առակագրքերում նյութերը համակարգված դասավորություն չունեն, միմյանց հաջորդող առակները ոչնչով իրար հետ կապված չեն։ Նրանցից յուրաքանչյուրը ունի ինքնուրույն սյուժե, անկախ գաղափար, ուրույն նպատակադրում, տարբեր գործող անձեր։ Ժանրային առանձնահատկությունների տեսակետից նույնպես առակագրքերում տեղ գտած ստեղծագործությունները միատարր չեն։ Այստեղ, ինչպես ասվեց, կարելի է գտնել նաև զանազան հետաքրքրաշարժ պատմություններ, զրույցներ («Գինի», «Կաթ մի մեղր պատճառ պատերազմի», «Հնարք սատանայի», «Տանապատեցի ջուլհակ» և այլն), մանրապատում պատմվածքներ («Միամիտ գողք», «Լեղուանի կին», «Չկներագէտ ճուհի» և ուրիշներ) և նույնիսկ մանրավեպեր, թեև իրենց ժանրային ձևավորումը վերջնականապես չստացած, ինչպես, օրինակ, «Պղպղայն»։ Այս և նման այլ մանրավեպեր («Ջուկն, թէ կատու», «Արուեստ կնոջ» և այլն), որոնք ունեն երգիծական երանգ, անդրադարձնում են, սովորաբար, մեծատուն քաղաքացիների ընտանեկան փոխհարաբերությունները։

Քիչ չեն այն առակներն ու զավեշտական պատմությունները, որոնք ստեղծված են զվարճասեր հասարակայնության պահանջները բավարարելու համար։ Դրանցից են՝ «Միմոս Զիս և վաճառական», «Ճոհի», «Աղուես և պանրացան մարդ», «Գայլ յուսումբն», «Այր որոյ չէ տեսեալ ոչ բաղանիս և ոչ խոզ», «Տանուտէր և որդին», «Հայր և որդի», «Երեք ասորի և երիտասարդ հայ» և շատ ուրիշներ։

Ջնայած այս առակների ու պատմությունների կատակային բնույթին, այնուամենայնիվ, դրանք ևս զգալի ճանաչողական արժեք ունեն։

Առակների գործող անձերը մարդիկ են՝ իրենց ծաղրվող թերություններով ու դրվատվող առաքինություններով, և կամ կենդանիներ, թռչուններ և այլն։ Այս վերջին դեպքում մարդկային հասարակությունը իր արտացոլումն է գտնում կենդանական աշխարհում այլաբանորեն, այսինքն կենդանիների հարաբերությունները հումորիստական ձևով վերարտադրում են մարդկային հարաբերություններ, կերպարների հարաբերակցությունը նման է նախատիպերի ու բնօրինակների առնչությանը, ինչ որ հատուկ է առհասարակ առակագրությանը։

Առակներից շատերի գլխավոր գործող անձը աղվեսն է. այս է պատճառը, որ Վարդանի անվան հետ կապված առակագրքերը ըստացել են նաև «Աղվեսագիրք» անվանումը։ Հայկական առակներում աղվեսը միշտ չէ, որ կերպավորվում է իր համբավին (խորամանկություն) համապատասխան, այլև օժտված է բավական բազմազան գծերով, մեկ նա անմիտ է, հիմար, դյուրահավատ, երբեմն սրամիտ, փորձառու, զգաստ և համբերող է, երբեմն էլ՝ ուխտադրուժ ու նենգավոր։

Ինչպես աղվեսը, այնպես էլ մյուս կենդանիները առակներում առնված են ոչ միայն իրենց բնորոշ հատկանիշներով, այլև հաճախ հանդես են գալիս վարքի, վարմունքի տարբեր, բայց նույնպես իրենց համար բնութագրական այլ կողմերով։ Բոլոր դեպքերում նրանք այլաբանորեն անձնավորված են, ընթերցողը ի դեմս նրանց տեսնում է մարդկանց, նրանց հատկանիշների մեջ՝ մարդկային հատկանիշներ, հարաբերությունների մեջ՝ մարդկային հարաբերություններ։

Լավագույնները այն առակներն են, որոնք առակագրքերի մեջ են մտել ժողովրդական բանահյուսությունից։ Դրանց պատմողական մասը առավելագույն չափով հակիրճ է, ամփոփ ու հստակ և լիովին հաղորդում է առակախոսի միտքը, միտումը, հուշում գաղափարը, այնպես որ ավելորդ է դառնում մեկնությունը։ Եվ իրոք, ժողովածուների առակներից շատերը մեկնողական մաս չունեն և դրանց կարիքը չի էլ զգացվում, ինչպես «Աղուես և գայլ» առակում։

Կան առակներ էլ, որոնց մեկնությունները չեն համապատասխանում պատումի բովանդակությանը, չեն բխում նրանից։ Դրա պատճառն այն է, որ առակագրքեր կազմող հոգևոր գործիչները կամ խրատների համար առակներ օգտագործող քարոզիչները առակները քաղելով ժողովրդից՝ աշխատել են միաժամանակ հեռանալ պատումի բովանդակությունից և իրրև մեկնություն դնել կրոնական խրատ-բանաձևումներ։

Վարդան Այգեկցու անունով տարածում գտած ժողովածուները, որոնք ժամանակի ընթացքում ճոխացել են ժողովրդական բանարվեստից առնված նյութերով, մասնավոր ձևով հոգևոր նպատակ են տվել միջնադարյան ընթերցողին և ունկնդրին։ Նրանց մեջ տեղ գտած առակները, զվարճալի պատմությունները, մանրավեպերը, խրատական պատումները արվեստի տեսակետից միջին դարերի հայ գեղարվեստական արձակի մարգարիտներն են, միաժամանակ

դրանք կարևոր աղբյուր են ժամանակի կյանքի բազմաթիվ այնպիսի կողմերի լուսաբանման համար, որոնց մասին լռում են մատենագրական մյուս հուշարձանները։

«Գիրք աշխարհաց և առասպելաբանութեանց, որ է Աղուեսագիրք», Ամստերդամ, 1668։

«Վարդանայ վարդապետի Այգեկցւոյ խրատք», Վենետիկ, 1956։

«Сборники притч Вардана», ч. II (*«Ժողովածոյք առակաց Վարդանայ»*), СПб., 1894, ч. III, Приложение, СПб., 1894.

Орбели И., Избранные труды, т. 1, М., 1968.

Հովնանյան Գ., *Հետազոտություն նախնյաց ռամկօրենի վրա, Վիեննա, 1897։*

Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։*

Անասյան Հ., *Վարդան Այգեկցին իր նորահայտ երկերի լույսի տակ, արտատպված «Բազմավեպի» 1967, № 9—12-ից, Վենետիկ, 1969։*

Марр Н., Сборники притч Вардана, ч. I, Исследование, СПб., 1899.

Հայերեն շարագրանքը տե՛ս Տաշյան Հ., *Ժողովածոյք առակաց Վարդանայ, Վիեննա, 1900։*

ԷՄ. ՊԻՎԱԶՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ԿԻՐԱԿՈՍ ԳԱՆՁԱԿԵՑԻ

XIII դարի անվանի մատենագիր Կիրակոս Գանձակեցին հայ պատմագրության փայլուն ներկայացուցիչներից է։ Նա դեռևս իր ժամանակակիցների կողմից գնահատվել է որպես բանիմաց անձնավորություն՝ «բաբունեաց պետ»։ Այսօր էլ նրա մատենագրական ժառանգությանը հայագիտության և արևելագիտության տեսանկյունից մեծ արժեք է տրվում և արժանանում է մշտական ուշադրության։

Գանձակեցին ապրել և ստեղծագործել է պատմական բարդ մի ժամանակաշրջանում, պատերազմի, բազմազան ավերածությունների, սոցիալական և հասարակական ծանր իրադրության ու ներքին հակասությունների պայմաններում։ Այդ այն ժամանակն էր, երբ բուն Հայաստանում արդեն վաղուց չկար պետական կենտրոնացված իշխանություն և մոնղոլական արշավանքները աբյունաքամ էին արել երկիրն ու բնակչությանը։

Կիրակոսը ծնվել է 1202 կամ 1203 թ. «յաշխարհն Գանձակայ», ոչ բուն Գանձակ քաղաքում. «աշխարհն Գանձակայ» տարածքային-վարչական շատ ընդարձակ բաժանում էր, որն իր մեջ ընդգրկում էր Հայաստանի հյուսիս-արևելյան կողմերից և Արցախից մի քանի գավառ։

Մանուկ հասակում, 1209—1212 թթ. հավանաբար, նա իր ուսումնառությունն սկսում է համբավաշատ գիտնական-վարդապետ Մխիթար Գոշի՝ միջնադարյան Հայաստանի կրթական հռչակավոր օջախներից մեկում՝ Նոր Գետիկի դպրոցում։ Գանձակեցին այստեղ է մնացել, ըստ երևույթին, մինչև 1215—1216 թթ.։ Այնուհետև մեկնել է Խորանաշատ վանքի դպրոցը, որը հիմնադրել էր Գոշի աշակերտ Հովհաննես Վանականը՝ ժամանակի հռչակավոր գիտնական-ուսուցչապետներից ու մատենագիրներից մեկը։

1225 թ. Խորեզմի սուլթան Ջալալէդդինը ասպատակում է նաև Տավուշը, որտեղ էր Խորանաշատ վանքը։ Դրանից հետո հնարավոր չի լինում այնտեղ շարունակել կրթության գործը։ Հովհաննես Վանականը իր աշակերտների հետ տեղափոխվում է Լորուտ գյուղի մոտ իր փորել տված քարայրը և շարունակում է ուսուցանել այնտեղ։ Սակայն 1236 թ. մոնղոլ Մոլար Նուինի հրոսակները հասնում են մինչև Տավուշ, գրավում այն և կողոպտում քարայր-դպրոցն ու այնտեղ ապաստանած ժողովրդին։ Նրանք ուսուցչապետ Հովհաննես Վանականին և նրա աշակերտներից մի քանիսին, այդ թվում և Կիրակոսին, գերեվարում են։ Հետագայում, մի քանի ամիս անց, փրկագնով ազատվում է Հովհաննես Վանականը, իսկ Գանձակեցին անմիջապես դիմում է փախուստի։ Գերեվարության ժամանակ նա ծանոթանում է մոնղոլ-թաթարական սովորույթներին, կենցաղային մանրամասներին, մասամբ նաև լեզվին, որոնց վերաբերյալ հետագայում այնքան շահեկան պատմա-ճանաչողական նյութ էր հաղորդելու իր «Պատմութիւն Հայոց» աշխատության մեջ։

1236 թ. նա վերստին գալիս, հաստատվում է Նոր Գետիկում։ Այստեղ մնում է երկար ժամանակ։ Համենայն դեպս 1260 թ. նա դեռևս այստեղ էր, ինչպես վկայում է վանքի վիմագիր արձանագրությունը։ Կիրակոս Գանձակեցին, անտարակույս, այստեղ ապրել և գործել է ոչ որպես շարքային վանական։ Ըստ երևույթին, և՛ վարչական, և՛, մանավանդ, հոգևոր-գիտական առաջատար պաշտոն ու դեր է կատարել, ինչպես պարզ կարելի է կռահել եղած թեկուզ և անուղղակի գրավոր հաղորդումներից։

Կիրակոս Գանձակեցին, ամենայն հավանականությամբ, պարբերաբար եղել է մերձակա կենտրոնական վանքերում, այդ թվում և Հաղբատում, որտեղ էլ, ըստ երևույթին, իր «Հոգեհարազատ» ընկերոջը՝ Վարդան Արևելցուն խնդրել է գրել «Մեկնութիւն երգոց երգոյն» աշխատությունը։

Նա մինչև իր կյանքի վերջը զբաղվել է մատենագրական աշխատանքներով, բայց և հեռու կանգնած չի մնացել ընդհանրապես հայ հասարակական, կրոնա-վարչական և մշակութային կյանքից։ Նա մահացել է 1271 թ. աշնանը, հավանաբար Նոր Գետիկ վանքում, և այնտեղ էլ թաղվել։

Կիրակոս Գանձակեցու մեզ հասած մատենագրական վաստակը բազմազան չէ։ Ենթադրվում է, որ նա վերակազմել և խմբագրել է միջնադարյան եկեղեցական ծավալուն ժողովածուներից մեկը՝ «Յայսմաւուրքը», որը սկսել էր ձևավորվել դեռևս X դարում։ Սա-

կայն այդ ենթադրությունը դեռևս անտարակուսելի չէ, որովհետև բացառված չէ, որ մեր մատենագրության մեջ համանուն հեղինակների և նրանց երկերի ոչ սակավադեպ շփոթությունը այս դեպքում ևս տեղի ունեցած լինի։ Նա հեղինակել է նաև մի քանի մանր երկեր։

Գանձակեցին հայ մատենագրության պատմության մեջ պատվավոր և ուրույն տեղ ունի իր մեծարժեք պատմագրական երկով։ Ի դեպ, ինքը՝ Գանձակեցին այդ քաջ գիտակցել է ու ըստ այդմ գրքի առաջաբանում գրել. «Որպեսզի սա մեզ համար լինի մահարձան, ոչ թե Աբիսողոմի քարի նմանությամբ, այլ՝ կենդանի»[1]։ Այս երկը մեզ է հասել տարբեր վերնագրերով։ Նա իր աշխատությունը ավարտել է 1241 թ. և ըստ վերջին եզրակացությունների, հավանաբար, խորագրել է այսպես. «Համառօտ պատմութիւն ժամանակաց ի սրբոյն Գրիգորէ մինչև ցյետին աւուրս թևացեալ, արարեալ Կիւրակոսի վարդապետի ի մեծահռչակ ուխտն Գետկայ»։ Պատմությունը բաժանված է երկու հիմնական մասերի, որոնք իրենց հերթին տրոհված են 65 (կե) գլուխների։ Ունի նաև առաջաբան։ Երկը ավարտված, եզրափակված չէ։ Տարակույս չկա, որ հեղինակը տրամադիր է եղել այն շարունակել, բայց վրա հասած մահվան կամ այլ պատճառով շարադրանքը ընդհատվել է։

Առաջաբանը նվիրված է Պատմության գրության հանգամանքներին, իսկ առաջին մասը սկսվում է Գրիգոր Լուսավորչի, Տրդատի և հիմնականում նրանց անունների հետ կապված քրիստոնեության՝ Հայաստանում պաշտոնական կրոն դառնալու կապակցությամբ տեղի ունեցած իրադարձությունների նկարագրությամբ։ Այստեղ հեղինակը թեև նախորդ մատենագիրներից քաղվածաբար օգտվելով է ամփոփել մինչև XII դ. վերջին տասնամյակները կատարված անցուդարձերը, ներառյալ նաև Կիլիկիայի հայկական պետականության համապատասխան ժամանակահատվածի պատմությունը, բայց մեզ դեռ անծանոթ որոշ բնագրերի և ավանդական բանավոր պատումների հիման վրա նա լրացուցիչ շատ օգտակար նյութ է հաղորդում, որն, անտարակույս, ունի ճանաչողական արժեք։ Այս մասը կարևոր նշանակություն ունի նաև բնագրագիտական, ինչպես և հեղինակի պատմական աշխարհայացքը գնահատելու տեսակետից։

Գանձակեցին իր նպատակն իրագործել է սույն աշխատության

1 Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, Երևան, 1961, էջ 10։

հատկապես 2-րդ մասում, որն ավելի ընդարձակ է և ինքնուրույն, ուստի և ավելի արժեքավոր։ Գրեթե ամբողջությամբ այն շարադրված է իրադարձություններին ականատես և ականջալուր հեղինակի գրչով, անմիջական է և ստույգ։ Այնտեղ հանգամանորեն ներկայացված է XII դ. վերջերից մինչև 1265—1266 թվականները հասնող խիստ հետաքրքիր ժամանակաշրջանի պատմությունը։

Կիրակոսը ծրագրել էր սերունդներին թողնել մոնղոլների տիրապետության շրջանի պատմությունը, և այն իրագործել է ամենայն հաջողությամբ։ Նա հանգամանորեն պատմում է XII դ. վերջին տասնամյակներում Վրաստանի ռազմական ու քաղաքական հզորացման և հայ-վրացական միասնության, Զաքարյանների ժամանակ Հայաստանի՝ սելջուկների լծից ազատագրման, քաղաքական, սոցիալ-տնտեսական ու մշակութային կյանքի աշխուժացման մասին։ Այս առթիվ նա գրում է. «Եվ Զաքարեն վրաց թագավորի՝ վրաց և հայոց զորքի զորավարն էր, իսկ Իվանեն՝ աթաբեկության պաշտոն ուներ։ Սրանք խիզախ շատ մարտեր մղեցին, հայկական բազմաթիվ հողեր, որոնք բռնագրավել էին պարսիկները և տաճիկները, նրանցից խլեցին՝ Գեղարքունի ծովի շրջակա գավառները, Տաշիրքը, Այրարատը, Բջնի քաղաքը, Դվինը, Ամբերդը, Անի քաղաքը, Կարսը, Վայոց ձորը, Սյունյաց աշխարհը ու նրա շրջակա բերդերը, քաղաքներն ու գավառները։ Հարկատու դարձրին Կարնո քաղաքի սուլթանին, ավերեցին Պարսկաստանի և Ատրպատականի շատ գավառներ, ամեն կողմից ընդարձակեցին իրենց սահմանները» (164—165)։

Բայց շուտով սելջուկ էմիրությունների դեմ մղվող շարունակական կռիվների և Խորասանի սուլթան Ջալալէդդինի հրոսակների ասպատակությունների հետևանքով դրությունը վատթարանում է և՛ վրաց, և՛ հայոց համար։ Այնուհետև Գանձակեցին սկսում է պատմել մոնղոլների անդրկովկասյան արշավանքների մասին՝ բուկրզից մինչև 1260-ական թվականները, անշուշտ, հիմնականում այն չափով, ինչ չափով որ դրանք առնչվում են նախ և առաջ Հայաստանին ու հայ ժողովրդին։ Նա ընթերցողին մատուցում է ոչ միայն մոնղոլների հաղթական արշավանքների, ավարառության, համատարած կոտորածների պատկերը, այլև նկարագրում է նրանց ցույց տրված հերոսական դիմադրությունը, ժողովրդական ընդվզումները և շատ այլ պատմական հետաքրքրություն ներկայացնող իրադարձություններ։ Պատմագիտական տեսանկյունից հատկապես կարևոր է այն, որ Գանձակեցին բավական լայն տեղ է հատ-

կացրել հայ ժողովրդի՝ այդ ժամանակաշրջանի սոցիալ-տնտեսական, իրավա-հասարակական պայմաններին և հոգևոր մշակութային երևույթներին։

Թաթար-մոնղոլական հրոսակները ռազմական հաճախադեպ գործողություններով ոչ միայն ջլատում էին երկրի ռազմունակ ուժերը, կործանում քաղաքներն ու շենները, քայքայում շինարարական կյանքն ու տնտեսությունը, այլև բազմապատիկ հարկահանությամբ, կողոպուտով, գերեվարությամբ և այլազան անօրինություններով ծանր ողբերգության էին մատնում ժողովրդին։ Այսպես, օրինակ, նրանց կողմից «յոյժ փարթամ» Անի քաղաքի ավերման կապակցությամբ Գանձակեցին գրում է. «Այլազգիների զորքերն այդ տեսնելով, խիստ գաղազեցին և, պաշարելով քաղաքն ամեն կողմից, ...գրավեցին այն և ապա իրենք մտնելով քաղաք վերցրին ամեն ինչ, կողոպտեցին բոլոր եկեղեցիները, ավերեցին ու քանդեցին ողջ քաղաքը, եղծեցին ու ապականեցին նրա փառքն ու վայելչությունը։

Պետք էր տեսնել ողորմագին տեսարանը. կոտորված ծնողներ ու զավակներ՝ քարաբլուրների նման իրար վրա դիզված» (258—259)։ Մոնղոլների վարած հատուկ տնտեսական քաղաքականության հետևանքով թեև առաջին հերթին քայքայվում էր Հայաստանի երկրագործական տնտեսությունը, բայց և մեծապես վնասվում էին քաղաքային կյանքը, արհեստագործության և տարանցիկ առևտրի զարգացումը։

Բերենք այս մասին նրա բազմաթիվ վկայություններից մեկը.

«Եվ բոլորից պահանջում էին մարդու կարողությունից վեր ծանրագույն հարկեր... Եվ նեղում էին անտանելի զրկանքներով, չարչարանքներով ու տանջանքներով. ով թաքնվում էր՝ բռնում ըսպանում էին, ով որ չէր կարողանում վճարել հարկը՝ պարտքի դիմաց զավակներին էին վերցնում... գավառատեր իշխաններն էլ նեղելիս ու պահանջելիս գործակցում էին նրանց՝ իրենց շահի համար։ Եվ սրանով չբավականացան, բոլոր արհեստավորներին, թե քաղաքներում և թե գյուղերում, այլև՝ ձկնորսների ծովակներն ու լճերը, երկաթահաններին ու ներկարարներին անխտիր հարկի տակ դրեցին։ Եվ ինչ հարկ կա մանրամասն ասելու. եկամտի ամեն դուռ փակեցին մարդկանց առաջ և միայն իրենք էին շահում։ Եվ գրավեցին Կողբի և այլ կողմերի աղահանքերը։

Նաև վաճառականներից շատ բան շահելով, դիզեցին ոսկու և արծաթի ու թանկագին քարերի մեծամեծ գանձեր։ Եվ այսպես բո-

ղորին աղքատացնելով, ողբով ու լացով լցնելով աշխարհը, չար ոստիկաններ թողին երկրում՝ ամեն տարի միևնույն թվով ու գրով նույնը պահանջելու» (362—363)։

Այսպիսի հանգամանքներում, բնական է, արտագաղթը ևս մեծ չափեր էր ընդունում, ցրվում էին հատկապես քաղաքային տարրն ու արհեստավորական խավերը։

Գանձակեցու Պատմության մեջ կարևոր տեղեկություններ կան մոնղոլների մասին՝ նրանց արտաքինի, նիստուկացի, կենցաղային և ազգագրական բնույթի առանձնահատուկ իրողությունների, հոգևոր-բարոյական խառնվածքի և լեզվի վերաբերյալ։ Ահա մի հատված.

«...աչքը՝ նեղ և արագատես, ձայնը՝ նուրբ և տուր, երկարակյաց և տոկուն... ուտում էին սուրբ և անսուրբ բոլոր կենդանիներին, առավել նախընտրում էին ձիու միսը. կտոր-կտոր պոկելով և եփելով կամ խորովելով առանց աղի, ապա ուտում էին՝ մանր կտրտելով և աղաջրի մեջ թաթախելով. ոմանք ծնկի եկած՝ ուղտերի նման, ոմանք էլ նստած էին ուտում. ուտելիս տերերին ու ծառաներին բաշխում էին հավասար։ Ղմուզ (ձիու կաթ) և գինի խմելիս մեկը մեծ ամանով առնելով ձեռքը և փոքր բաժակով վերցնելով, ցանում էր դեպի երկինք, ապա դեպի արևելք և արևմուտք, հյուսիս ու հարավ, հետո ինքն իսկ բաժանողը նրանից մի քիչ խմելով՝ մատուցում էր ավելի ավագին։

Եվ պաշտամունք կամ երկրպագություն չունեին, բայց շուտ-շուտ ամեն առիթով աստծու անունն էին հիշում. այսպիսով աստծու՞ց էին գոհանում, թե՞ այլ մեկին էին աստված կոչում, մենք չգիտենք, ոչ էլ՝ իրենք։ Բայց սովորաբար այն էին ասում, թե իրենց արքան աստծո ազգակից է. աստված երկինքը իրեն է բաժին առել, երկիրը տվել խաղանին...

Եվ երբ նրանցից մեկը մեռնում էր կամ սպանում էին, պատահում էր, որ բազում օրեր իրենց հետ էին պատեցնում, որովհետև դևը մտնելով (նրա մեջ), այնտեղից շատ բարբաջանքներ էր դուրս տալիս, և պատահում էր, որ այրում էին, կեսը թաղում էին հողում, խոր փոսի մեջ, և հետը դնում էին իր զենքերն ու զգեստները, ոսկի և արծաթ, ինչ որ իր բաժինն էր։

Եվ եթե մեծերից մեկն էր լինում (մեռնողը), ծառաներից և աղախիններից ևս դնում էին նրա հետ գերեզման, որպեսզի, ասում

էին, սպասավորի նրան։ Այլև ձի էլ (դնում էին), որովհետև, ասում էին այնտեղ սաստիկ պատերազմ է լինում» (271—273)։ Կիրակոս Գանձակեցին բերում է նաև մոնղոլերեն մոտ 60 բառեր և նրանց նշանակությունը, որոնք խոշոր արժեք ունեն XII—XIII դարերի մոնղոլերենի ուսումնասիրման համար։

Գանձակեցին պատմա-ճանաչողական կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում նաև ժողովրդի, սոցիալ-քաղաքական ելույթների, աղանդավորական շարժումների, ֆեոդալական և եկեղեցական իշխանությունների գոյավիճակի ու վարքագծի, նրանց առավել ակնառավոր ներկայացուցիչներից ոմանց ռազմական, քաղաքական, հոգևոր և գիտա-մշակութային գործունեության մասին։ Նա բավական հանգամանալից տեղեկություններ է հաղորդում հատկապես Հովհաննես Սարկավագի, Ներսես Շնորհալու, Գրիգոր Տղայի, Ներսես Լամբրոնացու, Լևոն Բ և Հեթում Ա թագավորների, Զաքարյան տոհմի ներկայացուցիչների, Մխիթար Գոշի, Հովհաննես Վանականի մասին։ Նա սրտի ցավով հիշատակում է խորացող հասարակական-սոցիալական արատները։ Պատմիչը բավական ընդարձակ տեղ է հատկացնում եկեղեցուն, եկեղեցականությանը, դավաբանական խնդիրներին, որոնք, ինչպես հայտնի է, շատ էին զբաղեցնում միջնադարյան Հայաստանի ոչ միայն կրոնական, այլև ազգային-հասարակական ու քաղաքական միտքը։

Գանձակեցին չի մոռանում հիշատակել նաև բնական աղետները՝ երկրաշարժերն ու մարախը, որոնք այնքան ծանր հետք էին թողնում երկրի տնտեսական կյանքում։ Նա անհրաժեշտորեն և նպատակադրված ջանում է զուգահեռաբար մատուցել Վրաստանի, Աղվանքի, Կիլիկյան հայկական պետականության պատմությունը՝ սերտորեն առնչված բուն Հայաստանի պատմությանը, դրանով էլ՝ պատմական օգտակար առատ նյութ է մատակարարում պատմագիտությանը։

Նա հեղինակային իր վերաբերմունքը անվերապահ ևրտահայտող պատմիչներից է, բայց ընդհանրապես ոչ շեշտված ու հախուռն, այլ՝ զուսպ ու կշռադատված։ Հայրենիքին ու ժողովրդին պատահած աղետները շատ խոր ապրելով հանդերձ, ոչ հուսալքության է մատնվում, ոչ էլ դիմում ողբի։ Նա ատելով ատում է հայրենիքն ասպատակող հրոսակներին, նրա արտաքին ու ներքին ամեն կարգի թշնամիներին։ Ինչպես և հակառակը, ուրախանում ու հպարտանում է հայ քաղաքական, ռազմական ու մշակութային կյանքի լավագույն ներկայացուցիչներով, թեև, նույնպես, զգաստ

ու չափավոր։ Առանձին դեպքերում իր հուզումներով ու պատկերավոր մտածողությամբ թեպետ փոթորկվում է, բայց հարազատ հունից դուրս չի հորդում, չի խախտում մատուցվող պատմական նյութի և մատուցման եղանակի անհրաժեշտ միասնությունը։

Կիրակոս Գանձակեցին իրապատում և ճշմարտաբան պատմիչ է։ Շարադրանքի համեմատաբար առավել առարկայական բնույթի, լայն ընդգրկման և ականատեսի վկայություն լինելու շնորհիվ, նրա Պատմությունը իրավամբ համարվում է հայ պատմագրության լավագույն երկերից մեկը, որը վաղուց արդեն ճանաչվել է որպես առաջնակարգ պատմական սկզբնաղբյուր ոչ միայն հայագիտության, այլև ընդհանրապես կովկասագիտության ու արևելագիտության համար։

Բոլոր դեպքերում, սակայն, Գանձակեցին ևս միջնադարյան հեղինակ է և իր դասի ներկայացուցիչը։ Նրա պատմական աշխարհայացքը խարսխված է աստծո ամենուր և ամենազոր լինելու հավատքի վրա, ուստի, պատմությունն էլ, ըստ այդմ, շարժվում է միայն աստուծո գիտությամբ ու թելադրանքով, հետևաբար՝ հարկ չկա մանրակրկիտ որոնելու պատմական եղելությունների պատճառական կապը երկրի վրա, ռազմա-քաղաքական կամ տնտեսական զանազան ոլորտներում։ Այստեղից էլ երբեմն՝ նրա պարզամտությունը, քննախուզական ջանքի պակասը, փաստերի դյուրահավատ արձանագրումը՝ առանց ներքին պատճառական կապի։

Գանձակեցին տոգորված է ազգային արժանապատվության բարձր զգացումով, հայ մշակույթի ու նրա գործիչների նկատմամբ տածելով խոր հարգանք։ Հակառակ իր դասային պատկանելության, համակրում է խոնարհ խավերի ներկայացուցիչներին, մինչև իսկ դատապարտում հարուստների վաշխառուական նկրտումները, և այդ՝ ոչ միայն կրոնական բարոյագիտության տեսանկյունից։

Իր Պատմությունը շարադրելիս Գանձակեցին շատ ու բազմազան աղբյուրներ է օգտագործել։ Գրեթե առանց բացառության դիմել է բոլոր նախորդ հայ պատմագրական աշխատություններին իր երկի, մասնավորաբար, առաջին մասի պատմական նյութը քաղելիս։ Մի քանիսի ազդեցությունը ակնհայտ է նաև նրա գրելաձևի ու կիրառած լեզվա-ոճական ու արտահայտչական ձևերի վրա։ Նա միաժամանակ օգտվել է հայ թարգմանական գրականությունից, կրոնական, կանոնական ու եկեղեցավարչական հարցերի վերաբերյալ բազմաթիվ երկերից (որոնց մի քանիսի բնագրերը բերել է ամբողջությամբ), ինչպես նաև անցյալի հայ բանահյուսությունից

ու տվյալ շրջանի բանվոր-ժողովրդական զրույցներից և ականատեսների վկայություններից։ Նրա երկը իր հերթին սկզբնաղբյուր է ծառայել հետագա պատմագիրների համար։

Գանձակեցու Պատմությունը լրիվ կամ հատվածաբար թարգմանվել և հրատարակվել է լատիներեն, ֆրանսերեն, անգլերեն, ռուսերեն՝ համապատասխան ներածական ուսումնասիրություններով ու ծանոթագրություններով։

Հայերեն հրատարակվել է Մոսկվայում (1858), Վենետիկում (1865), Թիֆլիսում (1909), Երևանում (1961)։ Վերջին հրատարակությունը, որն իրագործված է առկա տպագիր օրինակների ու բազմաթիվ ձեռագրերի քննական համեմատության հիման վրա և ունի ընդարձակ առաջաբան, գիտական մեծ արժեք է ներկայացնում։

«Կիրակոս վարդապետի Գանձակեցւոյ համառօտ Պատմութիւն ի սրբոյն Գրիգորէ ցաւուրս իւր լուսաբանեալ», Վենետիկ, 1865։

Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, աշխատասիրությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961։

«Histoire d'Arménie par le Vartabed Kiracos de Gantzac», «Deux historiens arméniens», trad. par M. Brosset, I, SPb., 1870.

Киракос Гандзакеци, История, перевод с древнеармянского Г. Тер-Григоряна, Баку, 1946.

Ոսկյան Հ., Հովհաննես Վանական և յուր դպրոցը, Վիեննա, 1922։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ Երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։

Փ. ԱՆԹԱՐՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ՎԱՐԴԱՆ ԱՐԵՎԵԼՑԻ

Վարդան Արևելցին հայտնի է որպես մատենագիր, գիտնական, պատմագիր, աշխարհագրագետ, փիլիսոփա, գրող, թարգմանիչ, մանկավարժ և ազգային-հասարակական գործիչ։

Ծնվել է 1197—1200 թվականների միջև, Գանձակի շրջակայքում։ Այստեղ էլ ստացել է իր նախնական կրթությունը։ Հնարավոր է, որ նա կարճ ժամանակով ուսանել է Նոր Գետիկ վանքում՝ XII—XIII դդ. հռչակավոր հայ իրավագետ գիտնական Մխիթար Գոշի մոտ։ Այնուհետև հիմնական կրթություն է ստացել Տավուշ գավառի Խորանաշատ վանքում՝ ուսուցչապետ ունենալով XIII դարի անվանի գիտնական-մանկավարժ Հովհաննես Վանականին։ Դեռ ուսանողական տարիներին նա հորինել է մանր երկեր և թարգմանություն է կատարել հունարենից։

Վարդան Արևելցին մանկավարժական լայն գործունեություն է ծավալել։ Կայենաբերդի ս. Անդրեի վանքում հիմնել է դպրոց, ուր և դասավանդել է մոտավորապես 1235—1239 և 11—12 տարվա ընդմիջումից հետո՝ 1251—1255 թվականներին։

Ենթադրվում է, որ Վարդանը ապրել և գործել է նաև ուսումնագիտական խոշոր կենտրոն Հաղբատի վանքում։

1239 թ. վերջին կամ 1240 թ. սկզբին ուխտագնացության է մեկնել Երուսաղեմ։ Վերադարձին Կոստանդին Բարձրբերդցի կաթողիկոսի (1221—1267 թթ.) հորդորանքով Կիլիկիայում է մնացել մինչև 1245 թ.։ 1246 թ. վերստին եկել է Հայաստան, ապա 1248 թ. վերադարձել Կիլիկիա և այնտեղ անցկացրել ևս 3—4 տարի։

Արևելցին Կիլիկիայում եղել է արքունիքին և կաթողիկոսարանին շատ մոտ կանգնած հեղինակավոր անձնավորություն՝ ուսուցիչ և խորհրդական։ Նա մասնակցել է ազգային-եկեղեցական և քաղա-

քաղան կարևոր նշանակություն ունեցող ժողովներին և Բյուզանդիայի ու Վատիկանի՝ հայերի նկատմամբ վարած ոչ բարյացակամ քաղաքականության դեմ մղվող հայրենասիրական պայքարին։

Արևելցու կյանքի վերջին մեկ և կես տասնամյակը անցել է Խորվիրապի վանքում։ Այստեղ հիմնել է միջնադարյան բարձրագույն դպրոց, ուր ուսումնառության էին գալիս ոչ միայն բուն Հայաստանից, այլև Կիլիկիայից։ Շատ են նրա երևելի սանները՝ անվանի բանաստեղծ, գիտնական ու մատենագիր Հովհաննես Երզնկացին, գիտնական-վարդապետ Գեորգ Սկևռացին (1246—1301), միջնադարյան հայկական խոշորագույն դպրոցի՝ Գլաձորի համալսարանի հիմնադիր Ներսես Մշեցին (մահացած 1284 թ.) և ուրիշներ։

Վարդանի ազգային-հասարակական գործունեության ամենակարևոր դրվագներից է նրա 1264 թ. առաքելությունը դեպի Թավրիզ՝ Հուլավու խանի մոտ։ Նա ընդունվել է բացառիկ պատվով ու սիրալիրությամբ։ Իր նուրբ դիվանագիտության շնորհիվ Հուլավու խանից ստացել է հատուկ «առլեխ» (հրովարտակ), որտեղ մոնղոլ իշխանավորներին հրամայված էր Հայաստանի բնակչության նկատմամբ մեղմ վերաբերվել՝ հատկապես հարկային քաղաքականության ասպարեզում։ Բացի այդ, նրան նույնիսկ իրավունք է տրվում նույն «առլեխ»-ի մեջ ավելացնելու ինչ որ ինքը կամենար։ Սա բացառիկ վստահություն էր, նաև շատ օգտակար շնորհ։ Հատկանշական է, որ Արևելցին այդ նույն խանի առաջարկած «ոսկուց», «ոսկեղեն» զգեստից հրաժարվել էր աշխարհի խաղաղության՝ «ողորմության» համար[1]։

Նա մահացել է 1271 թ. Խորվիրապում և այնտեղ էլ թաղվել։

Վարդան Արևելցին միջնադարյան այն սակավաթիվ մտածողգործիչներից է, որը դեռևս իր կենդանության ժամանակ լայն ճանաչման ու համբավի էր հասել։ Նրան անվանել են «նոր լուսաւորիչ», «եռամեծ», «արդիւնական»։ Բազմակի ձեռագիր ընդօրինակությունների են արժանացել նրա երկերը, որոնք շատ են, մեծածավալ և բնույթով բազմազան։ Դրանք հիմնականում կարելի է խմբավորել հետևյալ կերպ.

1. Մանր երկեր,
2. Կանոնագրական բնույթի երկեր,

[1] «Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի», Վենետիկ, 1862, էջ 158—159։

3. Մեկնություններ,
4. «Ժղլանք»,
5. Քերականական երկեր,
6. Աշխարհացոյց,
7. Հաւաքումն պատմութեան,
8. Թարգմանություններ։

Մանր երկերը ունեն նշանակալից գաղափարական ու գեղարվեստական արժեք և բավական մեծ թիվ են կազմում. 8 ներբող, 16 ճառ, 2 խրատ, 6 շարական, շուրջ 70 մանր զրույց և մի քանի աղոթք։ Ներբողների ոչ թանձր կրոնական շղարշի տակ հեղինակը դրել է ազգային-հասարակական խոր բովանդակություն։ Դրանք աչքի են ընկնում նաև թեմատիկայի նպատակադիր ընտրությամբ։ Քաջածանոթ լինելով հայ ժողովրդի անցյալին և իր ժամանակի պատմա-քաղաքական պայմաններին ու ազգային-հասարակական հոգեբանությանը՝ Վարդանը մասնավորաբար ներբողներն օժտել է հայրենասիրական հույզերով ու ակնկալություններով։ Նա ծանրախոհ շրջագայում է հայ ժողովրդի անցյալի հատկապես այն քառուղիներով, որոնք ուսանելի դաս ու գոտեպնդող ուժ կարող էին ավանդել ժամանակակից և հետագա հայ սերունդներին։ Այս առումով հատկանշական են առանձնապես III—IV դարերի խոշորագույն կրոնական ու եկեղեցական գործիչ Գրիգոր Լուսավորչին, նրա որդիներին ու թոռներին և գրերի գյուտին նվիրված ներբողները[2]։ Սրանց մեջ շատ են Հայաստանի երբեմնի պետական իշխանության առանձին իրադարձությունների ու ներկայացուցիչների վկայակոչումները՝ հատկապես ռազմա-քաղաքական և մշակութային-հոգևոր ոլորտներից։ Արևելցին երանությամբ է հիշատակում, թե ինչպես անցյալում «Արամի ազգը զարամանալի փառքի էր հասնում, Արարատյան թագավորությունը բարձրանալով ավելի էր ճոխանում, քան բոլոր ազգերը»[3]։ Նա հիշում է, որ հայ ժողովուրդը ունեցել է «ծիրանավոր» արքաներ, «քաջամարտիկ աղեղնավորներ», իշխաններ «սկայազունք»։ Մեծ ոգևորությամբ ու երախտագիտությամբ հիշում է նաև հայոց գրերի գյուտը, Մեսրոպ Մաշտոցին, Սահակ Պարթևին, Վռամշապուհ թագավորին, հայ դպրության անդրանիկ մշակներին՝ թարգմանիչներին։ Նա միաժամանակ վրդովվում ու ցավում է Հայաստանի՝ իր օրերում վաղուց արդեն կորսված փառքի,

[2] Մատենադարան, ձեռ. № 8775, էջ 221ա—319ա։

[3] Նույն տեղում, էջ 290 բ։

պետական իշխանության, զինվորական ուժի և խաթարված հոգևոր կյանքի համար։

XIII դարի համահայկական պատմա-քաղաքական միջավայրի և հոգեբանական վիճակի իրատես վերլուծության հիման վրա Արևելցու կատարած այս կարգի վկայակոչումներն ու վերաիմաստավորումները, անտարակույս, նպատակ ունեին վառ պահել ոչ միայն ժամանակակիցների հայրենասիրությունը, այլև ազգային ինքնագիտակցությունն ու արժանապատվությունը, ամուր կապել նրանց հայրենի մշակութային-հոգևոր կյանքին։

Վարդանի ճառերն ու խրատները հիմնականում առնչվում են քրիստոնեական ուսմունքի տեսական ու գործնական խնդիրներին, ծիսական ու կրոնա-վարչական հարցերի լուսաբանմանը։ Դրանք հետաքրքիր և արժեքավոր նյութ են մատակարարում միջնադարյան Հայաստանի սոցիալ-տնտեսական ու իրավական հարաբերությունների, մասամբ քաղաքային կյանքի և կենցաղային սովորույթների վերաբերյալ։ Ըստ այսմ էլ դրանց պատմա-ճանաչողական արժեքը ակներև է։ Նրա շարականները թեպետ հոգևոր-եկեղեցական երգեր են, կատարվել են բացառապես եկեղեցական շրջանակներում, սակայն դրանց մեջ արծարծված գաղափարական և զգացմունքային տարրերը արտահայտությունն են ազգային հայրենասիրական մտորումների։ Նշելի է հատկապես հայ դպրության մշակներին՝ թարգմանիչներին նվիրված «Որք զարդարեցին» շարականը։

Արևելցու զրույցները երկու հիմնական ենթախմբի են բաժանված՝ բուն հայկական (8 զրույց) և ընդհանուր արևելյան քրիստոնեական բնույթի, բայց մասամբ հայկականացված միջավայրով (61 զրույց), երկու դեպքում էլ՝ իր կողմից միայն մշակված և վերափոխված։ Սույն զրույցների համար հատկանշականը կենցաղային, գեղարվեստական և լեզվա-ոճական կողմն է։ Կանոնական բնույթի մի քանի մանր երկ է մեզ հասել Արևելցու հեղինակությամբ, թեև ոչ պարզորոշ իր անունով։ Դրանցից են Կոստանդին Բարձրբերդցի կաթողիկոսի երկու շրջաբերական թղթերը և Զագվանից ժողովի կանոնները։ Անտարակույս, նա մաս ունի նաև Սսի 1252 թ. ժողովի կանոնների մշակման գործում։ Ակներև է դրանց պատմա-ճանաչողական արժեքը ժամանակի հայ հասարակական ու ներքին կյանքի, կենցաղի ու ազգագրության ուսումնասիրության համար։

Վարդանի մատենագրական ժառանգության ծանրակշիռ մասը

նրա մեկնաբանական ծավալուն աշխատություններն են։ Բոլորն էլ նվիրված են Աստվածաշնչի մի քանի գրքերի գաղափարական բովանդակության բացահայտմանը՝ հաճախ յուրաքանչյուր բառ մեկնաբանելու եղանակով։ Սակայն դրանք առատ նյութ են պարունակում բնա-փիլիսոփայական, սոցիալ-տնտեսական խնդիրների, բուսական ու կենդանական աշխարհի, ժողովրդի կյանքի ու կենցաղի, հոգեբանության և ըմբռնումների (կրոնա-փիլիսոփայական), հոգևոր և մշակութային իրադրության վերաբերյալ։ Առավելապես այս երկերում է հստակ երևում միջնադարյան հայ մտածող-գիտնականի հմտությունն ու լայն էրուդիցիան։ Հիշյալ երկերը ունեն նաև գրականագիտական, բանասիրական և աղբյուրագիտական հետաքրքրություն ոչ միայն հայ, այլև հին հունական, ասորական և բյուզանդական գրականության պատմության համար։

Արևելցու գրչին է պատկանում շատ ուշագրավ մի ժողովածու, որի հեղինակային բնորոշումն ու ընդհանուր բովանդակությունը նկատի ունենալով՝ բանասիրության մեջ կոչել են «Ճղլաճ» (ժողովրդական ժղլել բառից, որ նշանակում է մանր-մունր գիտելիքների, զանազան անցուդարձերի ու երևույթների մասին զրուցել)։ Ձեռագրերում այն ունի հետևյալ վերնագիրը. «Լուծմունք ի Ս. գրոց վարդանայ վարդապետի ի խնդրոյ բարեպաշտ թագաւորին Հայոց Հեթմոյ»։ Իրապես էլ, ասես, մի ընդարձակ զրույց է ընթերցողի, տվյալ դեպքում՝ թագավոր Հեթում Ա-ի հետ ժամանակակից հայ մարդուն հետաքրքրող հարցերի մասին։ Իսկ այդ հարցերը շատ բազմազան են և վերաբերում են բնությանը, երկնային մարմինների կազմությանն ու շարժումներին, մարդկային կյանքի ու բուսական աշխարհի որոշ բնաղավառների էվոլյուցիային, շարժման և շարժման ու դադարի փոխադարձ կապերին, արվեստին՝ հատկապես երգեցողությանը, հայ և այլ ժողովուրդների մշակութային ու մասամբ բանահյուսական առնչակցություններին, հայկական հին նշանագրերին, գրերի գյուտին, քերականագիտությանը և քաղաքական-հասարակական խնդիրներին։

«Ճղլանքում» Վարդան Արևելցին հարմար առիթներով արծարծում է ձայների բաժանման, ձայնեղանակների ծագման և աշխարհիկ ու հոգևոր երաժշտության փոխկապերի խնդիրները, այդ բոլորի մասին խոսելով որպես տեսականորեն պատրաստված հեղինակավոր երաժիշտ գիտնական։ Նա զգալի նպաստ ունի մասնագի-

տացված երգարվեստի զարգացման գործում։ Նա հորինել է մի քանի հոգևոր երգեր և տաղեր։

Այս երկում ի հայտ է գալիս նաև հմուտ մանկավարժը, գրողը, լեզվաբանը, ազգային արժանապատվությամբ և հայրենասիրությամբ տոգորված քաղաքացին։

Վարդան Արևելցին միջնադարյան Հայաստանի առավել գիտակ քերականագետներից է։ Նրանից մեզ է հասել քերականագիտական երկու աշխատություն՝ «Վասն բանին մասանց», որը վերոհիշյալ «Ժղլանք» ժողովածուի շուրջ 70 նյութերից մեկն է, և «Մեկնութիւն քերականին»։ Առաջինը «հայոց լեզվի համառոտ շարահյուսության նախատիպն է» և ցույց է տալիս, «որ հայերի մոտ հասունացել էր լեզվի ուսումնասիրությունը որպես առանձին դիսցիպլին առանձնացնելու պահանջը՝ որպես այդ բնագավառում զգալի նյութի կուտակման արդյունք»[4]։

Ի տարբերություն նախորդ հայ քերականագետների, Արևելցու շարադրանքը պարզ ու դյուրըմբռնելի է, համեմված ժողովրդական միջավայրից առնված օրինակներով, առակներով ու զրույցներով, լեզուն վճիտ է և գրեթե խոսակցական։

Երկրորդ աշխատությունը, որն ավելի ամբողջական ու ծավալուն է, Հեթում Ա թագավորի պատվերով է շարադրված։ Այստեղ ավելի ավարտուն է նրա քերականագիտական խոսքը, հանգամանորեն մեկնաբանված է հույն հռչակավոր քերականագետ Դիոնիսիոս Թրակացու (II դ. մ. թ. ա.) Քերականության հայերեն թարգմանությունը։

Արևելցին այստեղ շատ ուշագրավ փաստեր է հաղորդում հայերեն բարբառների մասին, նրանց ուսումնասիրության համար օգտակար նյութ մատակարարում։ XIII դարի համար դիտական ու առաջադիմական կարևոր նվաճում էր և այն, որ նա դեռ նոր կազմավորվող աշխարհաբար հայերենը հավասարազոր և հավասարապատիվ էր համարում դասական գրաբար հայերենին։ Սույն աշխատությունը արժեքավոր է նաև գրականագիտության, գրականության տեսության բնագավառի ուշագրավ նյութերով։

Վարդան Արևելցու «Աշխարհացույցը» VII դարի համանուն մի այլ երկից հետո իր ընդգրկումով և նշանակությամբ երկրորդն է այդ բնագավառի ամբողջ հայ գրականության մեջ։ Այն պահպանվել է երկու՝ համառոտ և ընդարձակ խմբագրությամբ։ Թեև կարճառոտ են հաղորդած տեղեկությունները, բայց բազմաթիվ են և արժեքավոր։ Դրանք ոչ միայն աշխարհագրական-տեղագրական բնույթի են, այլև՝ պատմական, գիտա-մշակութային, մասամբ նաև՝ տնտեսական և ազգագրական։ «Աշխարհացույցում» պատմվում է հին և տվյալ ժամանակի Հայաստանի աշխարհագրական վիճակի, վարչա-տարածքային բաժանումների, այսպես կոչված գավառական տեղաբաշխման, դրանց սահմանների, քաղաքների, ավանների, գյուղերի, վանքերի տեղագրության և այլ հարակից հարցերի մասին։ Կարևոր է տեղանունների փոփոխությունները մատնացույց անելը, որը շատ օգտակար է պատմա-աշխարհագրական և հնագիտական տեսակետից։ Այս երկը ուշագրավ է նաև այն առումով, որ բազմաթիվ այլ երկրների մասին ևս այնտեղ կարևոր տեղեկություններ են հաղորդվում։

Սույն աշխատությունը շարադրելիս հեղինակը նկատի է ունեցել ստարազգի և հայ համապատասխան հեղինակների աշխատությունները, ինչպես նաև ժողովրդական ավանդություններ և զանազան բանավոր վկայություններ։ Այս առումով նվազ օգտակար չի եղել և այն հանգամանքը, որ նա իր գործունեության բերումով շատ է շրջագայել Հայաստանում և նրա սահմաններից դուրս։

Վարդան Արևելցին միջնադարյան պատմագրական որոշ ավանդույթի համապատասխան իր «Հաւաքումն պատմութեան» երկն սկսել է արարչագործությունից։ Մինչև իր ապրած տարիների պատմական անցուդարձերը նա շարադրել է ըստ հայ (Կորյունից՝ V դ. մինչև Կիրակոս Գանձակեցի՝ XIII դ.), երբեմն նաև օտարազգի հեղինակների հաղորդումների մեկնությամբ։ Նա օգտագործել է արձանագրություններ, հաճախ՝ դիվանական փաստաթղթեր, ժողովրդական բանավոր պատումներ, այդ թվում նաև քաղդեական, ասորական, պարսկական զրույց-առասպելներ։ Այսպիսով նրա երկը մասամբ ստացել է համահավաք աշխատության կառուցվածք ու բովանդակություն, պահպանել է որոշ սկզբնաղբյուրների համար բնագրային երբեմն ուշագրավ այլընթերցումներ, ստեղծել է փաստագրական բնույթի որոշ տարբերակներ, որոնք հետաքրքիր են ինքնին և առանձին դեպքերում՝ նույնիսկ ավելի ճշգրիտ։ XII դ. վերջերի և XIII դարի դեպքերը գրի է առել որպես ականջալուր, ականատես և մասնակից հեղինակ։ Այս հանգամանքը առավել արժեքավոր է դարձնում աշխատության այդ մասերը։

«Հաւաքումն պատմութեան» աշխատությունը աղբյուրագիտա-

[4] Գ. Ջահուկյան, *Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները միջնադարյան Հայաստանում*, Երևան, 1954, էջք 253, 249։

կան կարևոր նշանակություն ունի։ Հարուստ, բազմազան և ճշգրիտ տեղեկություններ է հաղորդում հայ և անդրկովկասյան ժողովուրդների, Կիլիկիայի հայկական պետության, պարսիկների, բյուզանդացիների, արաբների, սելջուկների, խաչակիրների, եգիպտական մամլուկների, մոնղոլների և թուրքմենական ցեղերի պատմական անցյալի մասին։ Նշելի է, անշուշտ, որ դրանք սոսկ ռազմա-քաղաքական իրադարձություններին չեն առնչվում, այլև ընդգրկում են տեղագրական, տնտեսական, սոցիալական, առևտրական, մշակութային և ազգագրական ոլորտները, ըստ այդմ էլ առավել նշանակալից են դառնում։ Շատ հետաքրքրական է Հեղինակի՝ Հուլավու խանի հետ ունեցած վերոհիշյալ հանդիպման մասին պատմող դրվագը, որը նաև գրական-գեղարվեստական և լեզվա-ոճական ուրույն նշանակություն ունեցող հետաքրքիր հատված է։ Սակայն «Հաւաքումն պատմութեան» աշխատությունը, դժբախտաբար, որպես պատմական սկզբնաղբյուր չունի կուռ, հետևողական կառուցվածք, հազվադեպ է այստեղ բացահայտված պատմական դեպքերի ու երևույթների ներքին պատճառական կապը, նկատելի է պարզունակություն, քիչ է երևում հեղինակը՝ որպես ժամանակաշրջանի առաջատար մտածողի իր պատմագիտական սկզբունքով։ Նա, ըստ երևույթին, իր երկը վերանայելու և վերամշակելու առիթ ու ժամանակ չի ունեցել։ Այսուհանդերձ, սույն աշխատության նշանակությունը որպես պատմական անհրաժեշտ և արժեքավոր սկզբնաղբյուրի՝ չի նվազում։

Բավականաչափ արդյունավետ է Վարդան Արևելցու թարգմանչական գործունեությունը։ Նա թարգմանել է հրաշապատում բազմաթիվ զրույցներ, մի ճառ Հունարենից, մի քանի այլ ճառ ասորի անվանի եկեղեցական-հնասարակական գործիչ Հակոբ Սրճեցուց (VI դ.)։ Մեծ բաժին ունի նաև առավել անվանի մի այլ ասորի մատենագրի՝ Միխայիլ պատրիարքի (XII դ.) «Ժամանակագրութիւն» պատմագրական կարևոր աշխատության հայերեն թարգմանության գործում։ Նրա կողմից սույն թարգմանությանը կցված հիշատակարանը ինքնին ուրույն մի պատմական սկզբնաղբյուր է, որը հարըստացնում ու լրացնում է հիշյալ «Ժամանակագրության», մասնավորաբար, Կիլիկյան հայկական թագավորության և ժողովրդի պատմությանն առնչվող կարևոր հաղորդումները։

«Մեկնութիւն Սաղմոսաց Դաւիթ...» (Վարդանայ վարդապետի), Ամստերդամ, 1797։

«Արդիւնաւոր և սուրբ վարդապետին Վարդանայ սակաւ ինչ վաստակ ի սուրբն Դանիէլ», Կ. Պոլիս, 1825—1826։

«Մեծին Վարդանայ Բարձրբերդցւոյ Պատմութիւն տիեզերական», Մոսկվա, 1861։

«Հաւաքումն պատմութեան Վարդանայ վարդապետի», Վենետիկ, 1862։

«Աշխարհացոյց Վարդանայ վարդապետի», քննական հրատ. Պերպերյանի, Փարիզ, 1960։

Վարդան Արևելցի, *Մեկնութիւն Քերականին*, աշխատասիրությամբ Լ. Խաչերյանի, Երևան, 1972։

«Всеобщая история Вардана Великого», пер. с примеч. Н. Эмина, М., 1861.

Հովսեփյան Գ., *Խաղբակյանք կամ Պռոշյանք հայոց պատմության մեջ*, Ա, Վաղարշապատ, 1928, Բ, Երուսաղեմ, 1944, Գ, Նյու-Յորք, 1942։

Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն*, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ Երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։

Ջահուկյան Գ., *Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում (V—XV դդ.)*, Երևան, 1954։

Անթաբյան Փ., *Վարդան Արևելցու ներբողը՝ նվիրված հայոց գրերի գյուտին*, «Բանբեր Մատենադարանի», № 7, Երևան, 1964։

Dulaurier E., Extrait de Vartan. Les Mongols d'après les historiens arméniens, II, «Journal Asiatique», 1860.

Brosset M., Analyse critique de la «Всеобщая история» de Vartan, SPb, 1862.

Brosset M., Deux historiens arméniens, I, SPb, 1870.

Փ. ԱՆԹԱԲՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ՍՄԲԱՏ ՍՊԱՐԱՊԵՏ

Սմբատ Սպարապետը (1208—1276) հայտնի է որպես նշանավոր զորավար, դիվանագետ, պատմիչ և հմուտ օրենսգետ։

Սմբատը ծնվել է Պապեռոնի բերդատեր իշխան, հետագայում գունդստաբլ և պայլ Կոստանդին Հեթումյանի ընտանիքում։ Հեթումյանները, ըստ ամենայնի, ձգտում էին ամրապնդել հայկական թագավորությունը։ Պատանի Սմբատը իր սպարապետ հոր հետ ելումուտ ուներ արքունիքում։

Սմբատի քաղաքական ու զինվորական գործունեությունը ըսկըսվում է Լևոն Երկրորդ թագավորի մահվանից հետո, երբ Կոստանդին սպարապետը իր ձեռքն է վերցնում երկրի կառավարմանղեկը։ Վերջինս 1226 թ., կաթողիկոսի ու իշխանների համաձայնությամբ, թափուր գահը հանձնում է իր 13-ամյա որդուն՝ Հեթումին, ամուսնացնելով սրան Լևոն Երկրորդի դուստր, այրիացած 11-ամյա Զաբել թագուհու հետ։ Կիլիկիայում հաստատվում է Հեթումյան դինաստիան, որը երկիրը կառավարեց շուրջ 116 տարի (1226—1342)։ Բազմազավակ Կոստանդին թագավորահայրը հռչակվում է ավագ պարոն, նրա անդրանիկ որդին՝ 18-ամյա Սմբատը նշանակվում է սպարապետ (գունդստաբլ), մյուս որդին՝ Լևոնը, մարաջախտ (մարշալ, սպարապետի օգնական և արքունի հազարապետ) և իշխանաց իշխան, ամենակրտսեր որդին՝ Օշինը՝ պայլ և Կոռիկոսի տեր, իսկ Բարսեղ որդին՝ Սսի արքեպիսկոպոս։ Այսպիսով, Հեթումյան տոհմը, հանգամանքների բերումով, տիրացավ արքայական գահին։ Հեթումյանները շարունակելու էին Ռուբինյանների ներքին ու արտաքին քաղաքականությունը, այն է՝ իրենց ենթարկել Կիլիկիայի բոլոր հայ և այլազգի ֆեոդալներին, պահպանել կենտրոնացված պետությունը և ապահովել հայկական պետության սու-

վերենությունը։ Այդ քաղաքականության իրականացման գործում վճռական դեր էր պատկանում Կոստանդին պայլին, որը ավելի քան երեք տասնամյակ եղել է իր որդիների փորձված խրատատուն։ Կոստանդին պայլը երկիրը կառավարում էր որդիների, և առաջին հերթին անդրանիկ որդու՝ Սմբատ Սպարապետի գործակցությամբ։ Նրա ձեռքի տակ է կոփվել Սմբատը որպես զորավար ու դիվանագետ։

Սմբատը մինչև իր կյանքի վերջը, շուրջ կես դար, վարել է գունդստաբլի պաշտոնը, անհողդողդ ձեռքով պայքարել իր երկրի թշնամիների դեմ։ Նա միաժամանակ դիվանագիտական ու մատենագրական աշխատանքներ է կատարել, որոնք փառքով են պսակել նրա անունը։ Սմբատ Սպարապետը իր մահկանացուն կնքել է 1276 թ. մարտի 6-ին՝ Սարվանդիքարի ճակատամարտում տարած իր վերջին փայլուն հաղթանակից հետո։

Սմբատը եղել է Կիլիկյան Հայաստանի ամենաականավոր սպարապետ-գունդստաբլը։ Նրա սպարապետության տարիներին կիլիկյան հայ զորքը բազմաթիվ գոտեմարտերի է բռնվել սելջուկների, մամլուկների, «խորանաբնակ» (վրանաբնակ) թուրքմենների, երբեմն նաև «խաշագեստ» (խաշակիր) լատին զորքերի դեմ։ Նա ոչ միայն ղեկավարել ու մարտերի է առաջնորդել հայկական բանակը, այլև անձամբ մասնակցել է շատ ճակատամարտերի։ Ժամանակակից պատմիչ Կիրակոս Գանձակեցին նրան անվանում է «Սմբատ քաջ»։ Սմբատը և նրա ղեկավարությամբ մարտնչած զորքերը երբեք պարտություն չեն կրել։ Նա եղել է ոչ միայն անպարտելի զորավար, այլև արի այր, վարժ սուսերամարտիկ, որը հարկ եղած դեպքերում չի վարանել մխրճվելու ռազմի թոհուբոհի մեջ՝ քաջալերելով իր զինվորներին։ Այստեղ հիշատակենք Սմբատի վարած մարտերից մի քանիսը։

1230 թ. Խլաթի մոտ տեղի ունեցավ ճակատամարտ հայ զորքի մասնակցությամբ ընդդեմ Խորեզմի սուլթան Ջալալեդդինի, որը ավարտվեց վերջինիս պարտությամբ։ 1245—1250 թթ. հայկական բանակը բազմիցս Կիլիկիայի սահմաններից քշել է Իկոնիայի սելջուկ սուլթանի զորքերը։ 1256 թ. Հեթում Առաջինը, մոտ 100000 զորքի գլուխ անցած, արշավում է «ի գաւառ Հոռոմաց», այսինքն՝ Իկոնիա։ Հայկական զորքը 1259—1260 թթ. ստիպված է եղել մասնակցելու Հուլավուի (մոնղոլական) զորքի արշավանքներին, մասնավորապես Ասորիքի (Սիրիայի) նվաճմանը։ 1257—1263 թթ. կի-

լիկյան Հայաստանը, մոնղոլների աջակցությամբ, հաջող կռիվներ է մղել Իկոնիայի սելջուկ պետության դեմ՝ իր հյուսիսային սահմանները ամրացնելու համար։ Երկրի հարավային սահմանները ամրապնդելու նպատակով հայկական զորքը, խաչազգեստ լատին զորքի հետ միասին, 1263—1265 թթ. մարտնչում է եգիպտոսի սուլթանության դեմ։ Այնուհետև, 1268 թ. հայկական պետությանը հաջողվում է երկրից դուրս մղել եգիպտական սուլթան Բիպարսի զորքը, որը 1266 թ. ներխուժել էր Կիլիկիա։ Վերջապես, երբ 1275—76 թթ. եգիպտական մամլուկ զորքերը արշավում են Կիլիկիա, հայոց զորքը Սմբատ Սպարապետի գլխավորությամբ Սև լեռների ստորոտում, Սարվանդիքար բերդի մոտ գլխովին ջախջախում է նրանց ու դուրքշում հայ թագավորության սահմաններից։ Այդ հաղթական ճակատամարտը եղավ Սմբատի վերջին ծառայությունը հայրենիքին։ Մարտից տունդարձի ճանապարհին ծերունի զորավարը վթարի է ենթարկվում, որից և մահանում է։

Սմբատի գլխավորած հայ զորքի հաղթանակների շնորհիվ նրա մահից հետո էլ շուրջ 45 տարի Կիլիկիան համեմատաբար խաղաղ ժամանակներ ապրեց ու չենթարկվեց վտանգավոր ներխուժումների թշնամի պետությունների կողմից։

Մեծ է եղել նաև Սմբատի՝ որպես դիվանագետի դերը հայկական պետության ամրապնդման գործում։

Ռուբինյանների և Հեթումյանների դիվանագիտական գործունեության նպատակն է եղել՝ պահպանել հայ պետության ու եկեղեցու ինքնուրույնությունը, Կիլիկիան դարձնել հայ տնտեսական, մշակութային ու քաղաքական զարգացման օջախ և հայկական հողերի միավորման առինքնող կենտրոն։ Հայ դիվանագիտությունը, ընդհանուր առմամբ, կարողացավ օգտվել Արևմուտքի ու հարևան լատինական պետությունների և սելջուկների ու արաբների հակասություններից։ Մյուս կողմից, նա հաճախ փորձել է խաղաղ բանակցությունների միջոցով լուծել սահմանային և այլ վեճերը Իկոնիայի և եգիպտոսի սուլթանությունների հետ։

Հայ արքունիքի վարած ճկուն արտաքին քաղաքականությունը նախատեսելու և իրականացնելու գործին կես դար շարունակ մասնակցել է նաև Սմբատ Սպարապետը։ Նրա մասնակցությամբ են կազմվել օտար պետությունների հետ կնքված պայմանագրերի, նրանց ուղարկված գրությունների նախագծերը։

Սմբատ Սպարապետի դիվանագիտական գործունեության պսակը, սակայն, կազմել են այն բանակցությունները, որ նա վարել է մոնղոլների հետ և որոնք ավարտվել են փայլուն հաջողությամբ՝ հայ-մոնղոլական դաշինքի կնքումով։ Գոյուկ խանի հետ վարած նրա բանակցությունների մասին Գանձակեցին նշում է. «Կիլիկիայի հայոց արքա Հեթումը իր եղբայր Սմբատ զորավարին ուղարկեց դանի մոտ մեծ նվերներով։ Եվ նա ապահով երկար ճանապարհ անցնելով, մեծարվեց նրանից (դանից), մեծ փառքով վերադարձավ հրովարտակներով՝ որով նրան էր տրվում բազում գավառներ, շատ բերդեր, որ առաջ Լևոն արքայինն էին և նրա մահից հետո խլել էր հոռոմների Ալադին սուլթանը»[1]։ Սմբատը՝ Գոյուկ խանի հետ բանակցություններ վարելիս, արծարծել է ոչ միայն Կիլիկիայի անվտանգության հարցը, այլև մտահոգվել մոնղոլների տիրապետության տակ գտնվող հայերի վիճակով։ Խանը պատվում է Սմբատին հարսնացուով, տալով նրան մի իշխանազուն օրիորդ։ Սմբատը այդ իշխանադստերը բերում է Կիլիկիա, մկրտել տալիս ու հետը ամուսնանում, որից և ունենում Վասիլ անունով մի զավակ։

Սմբատ Սպարապետը դրեց հայ-մոնղոլական դաշինքի հիմնաքարերը։ Այդ դաշինքը իրավական վերջնական ձևակերպում է ընտանում, երբ Հեթում Առաջինը գնում է Մոնղոլիա՝ Մանգու մեծ խանի մոտ։ Սմբատ Սպարապետը և նրա եղբայր Հեթում թագավորը Հայաստանով անցնելիս, հանգրվանել են մոնղոլ զորապետների, հայ իշխանների մոտ, որոնց հետ և խորհրդակցել են համահայկական հարցերի շուրջը։ Մոնղոլիայից վերադառնալիս, Հեթում արքան կրկին լինում է Հայաստանում, բանակցում ոչ միայն հայ աշխարհիկ ու հոգևոր տերերի հետ, այլև ընդունում է քրիստոնյա այլ ազգերի ներկայացուցիչներին և հորդորում նրանց ապրել սիրով ու խաղաղությամբ։

Հայ-մոնղոլական պայմանագրի նախագիծը կազմողներից մեկը էլ եղել է Սմբատ Սպարապետը, որը իր եղբոր՝ Հեթում Առաջինի գլխավոր խորհրդատուն էր նաև դիվանագիտության բնագավառում։

Հայ դիվանագիտությունը կարողացավ ժամանակին ու ճիշտ հասկանալ մոնղոլ խաների արտաքին քաղաքականությունը և խորհրդակցելով Կիլիկիայի տնտեսական ու ստրատեգիական նշանա-

[1] Կիրակոս Գանձակեցի, Պատմութիւն հայոց, աշխատությամբ Կ. Մելիք-Օհանջանյանի, Երևան, 1961, էջ 317։

կությունը միջազգային ասպարեզում, իր երկրի համար օգտավետ կողմնորոշում ընդունեց։ Ընդ որում, Կիլիկիայի հայ արքունիքը երկար տարիներով ապահովեց ոչ միայն հայկական պետության ինքնուրույնությունը, այլև օգնում էր արևելահայությանը՝ պահպանելու հայկական պետականության վերջին բեկորները, Սյունյաց և այլ կիսանկախ իշխանական տները, թեթևացնելու նրանց հարկերը, պահպանելու նրանց կրթական օջախները։

Սմբատ Սպարապետի զորավարական ու դիվանագիտական գործունեությունը այնքան արդյունաշատ է եղել, որ նա ամենայն իրավամբ կարող է դասվել հայ ամենաերևելի քաղաքական գործիչների շարքը։

Սմբատը իր արժանի տեղն ունի նաև հայ միջնադարյան պատմագրության մեջ։ Նա թերևս միակ աշխարհական պատմիչն է միջնադարյան հայ մատենագրության մեջ։ Սմբատի պատմական երկը՝ «Տարեգիրքը», ընդգրկում է 951 թվականից մինչև 1272 թվականի պատմությունը։

«Տարեգիրքը» կազմելիս Սմբատը 951—1136 թթ. վերաբերող նյութը քաղել է հիմնականում Մատթեոս Ուռհայեցու «ժամանակագրությունից»։ Օգտվել է նաև Միքայել Ասորու, Գուլիելմոս Տյուրացու և հավանաբար հույն պատմիչների երկերից։ Նա առանձին ուշադրություն է դարձրել պատմական այն ժամանակաշրջանին, երբ Ռուբինյանները հաստատել են իրենց իշխանությունը Կիլիկիայում։ Հատկապես մանրամասն է նկարագրել Լևոն Երկրորդի թագավորության տարիները, շեշտելով Կիլիկյան թագավորության համահայկական նշանակությունը։ Վերջինիս թագավոր օծվելու մասին խոսելիս, Սմբատը ոգևորված նշում է, որ հայերին համակել էր ուրախություն, քանի որ հանձին Լևոնի՝ հայոց թագավորի, նրանք տեսնում էին իրենց կորցրած պետության վերանորոգումը։

Պատմագիտության մեջ բարձր է գնահատվել Սմբատի «Տարեգիրքը»։ Նրա հեղինակը եղել է բազմակողմանիորեն զարգացած, ժամանակի կարևորագույն պատմագրական աշխատություններին քաջատեղյակ մտավորական, որ հաղորդել է արժանահավատ տեղեկություններ, ընդ որում՝ ճիշտ թվականներով։

Լինելով հավաստի աղբյուր X—XIII դդ. պատմության ուսումնասիրության համար, Սմբատի «Տարեգիրքը» հատկապես անգնահատելի երկ է Կիլիկիայի հայ պետության ներքին ու արտաքին քաղաքականությունը լուսաբանելու գործում։

Սմբատ Սպարապետի «Տարեգիրքը» մինչև այժմ ունեցել է երեք հրատարակություն։ Փարիզի 1859 թ. հրատարակության հիման վրա Վիկտոր Լանգլուան կատարել է ֆրանսերեն թարգմանություն։ «Տարեգրքի» վենետիկյան հրատարակությունը ընդգրկում է միայն 951—1272 թթ. պատմությունը, այսինքն այն, ինչ պատկանում է Սմբատի գրչին. դուրս է թողնված Պատմության այն մասը, որը անհայտ հեղինակի կողմից ավելացված է Սմբատի մահվանից հետո (հասցված մինչև 1331 ու հետագա տարիները) և տեղ է գտել նախորդ հրատարակություններում։

Մեծ է Սմբատի ներդրումը հատկապես իրավագիտության ասպարեզում։ Սմբատը մտահոգվել է ոչ միայն Կիլիկիայի հայկական պետության արտաքին պաշտպանության հարցերով, այլև ներքին բարեկարգության խնդիրներով, որոնց մեջ կարևոր տեղ էր բռնում օրենսդրության մշակումը։ Հմուտ լինելով օտար լեզուների, նա ծանոթ է եղել լատինական պետությունների, Բյուզանդիայի և այլ երկրների կարևորագույն նորմատիվ ակտերին։ Նա սերտ կապեր է ունեցել «Երուսաղեմի ասսիզների» հեղինակի և այլ խոշոր իրավագետների հետ։ Շարունակելով Ներսես Լամբրոնացու գործը, նա ևս զբաղվել է օտար օրենքների թարգմանությամբ։ Սակայն չբավարարվելով օտար իրավական նորմերի յուրացմամբ (ռեցեպցիայով), որոնցով հնարավոր չէր լիովին կարգավորել Կիլիկիայի հասարակական հարաբերությունները, նա կազմում է նաև ազգային դատաստանագիրք։

Սմբատից մեզ են հասել երկու իրավական հուշարձան՝ «Անսիզք Անտիոքայ» և «Դատաստանագիրք»։ «Անսիզք Անտիոքայ» անունով օրենսգիրքը մեկն է Արևելքի լատինական պետությունների (Կիպրոսի, Երուսաղեմի, Անտիոքի և այլոց) ասսիզներից[2]։ 1841 թ. Փարիզում լույս են տեսել Երուսաղեմի և Կիպրոսի ասսիզները՝ երկու հատորով։ Իսկ Անտիոքի ասսիզների բնագիրը մինչև այժմ անհայտ է, այդ հուշարձանը պահպանվել ու մեզ է հասել միայն Սմբատի թարգմանությամբ։ Ղևոնդ Ալիշանը Սմբատի թարգմանությունը վերստին վեր է ածել ֆրանսերենի և այն հրատարակել Վենետիկում 1876 թ., դրանով վերականգնելով հուշարձանի բնագիրը և այն մատչելի դարձնելով համաշխարհային գիտությանը։

Որպեսզի պարզ լինի Անտիոքի ասսիզների թարգմանության

[2] «Անսիզք» բառը առաջացել է assises բառից, որը նշանակել է դատական «նիստեր», «տյան»։ Անսիզք (ասսիզներ) նշանակում է դատավարական օրենսգիրք, դատաստանագիրք։

արժեքը միջնադարյան ընդհանուր իրավագիտության բնագավառում, նշենք, որ դրանք կարևոր օրենքներ են՝ խաչակիրների կողմից Արևելքում ստեղծված պետությունների հասարակական-քաղաքական կարգը պարզաբանելու համար։ Ֆեոդալիզմի ուսումնասիրման գործում այդ ասսիզները նույնպիսի կարևորություն ունեն, ինչ Երուսաղեմինը և Կիպրոսինը, որոնք, ըստ Ֆր. Էնգելսի, ֆեոդալական կարգի առավել դասական արտահայտությունն են եղել[3]։

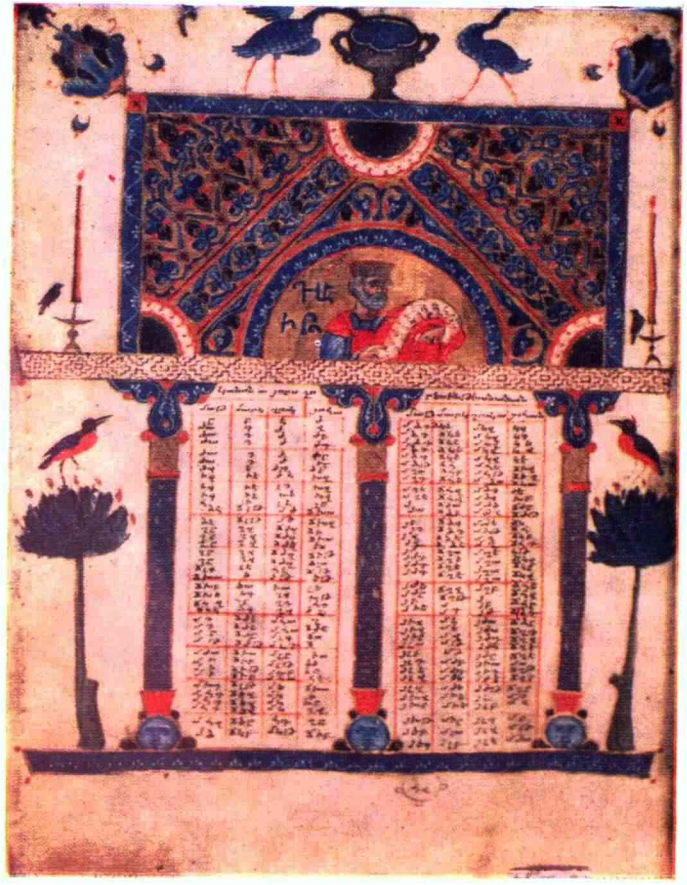
Անկախ «Անտիոքի ասսիզների»՝ Կիլիկիայում կիրառվելու ոլորտից, այն կարևոր աղբյուր է արևմտյան ֆեոդալիզմի ուսումնասիրության համար։ Եվ թեկուզ հենց այդ տեսակետից մեծ է Սմբատի ծառայությունը, քանի որ նա՝ թարգմանելով այդ հուշարձանը հայերենի, պահպանել է այն ընդհանուր իրավագիտության համար։

Մյուս իրավական հուշարձանը, որ կազմել է Սմբատը, «Դատաստանագիրքն» է, որը իր պատշաճ տեղն է գրավել ազգային դատաստանագրքերի շարքում։ Այդ օրենսգիրքը Սմբատը կազմել է Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի», Սահակ Պարթևի կանոնների և այլ օրենքների հիման վրա։ Ընդ որում, Սմբատ Սպարապետը իր օրենսգիրքը կազմելիս սկզբնաղբյուրներից վերցրել է միայն այն, ինչը պետք է եղել մի գործող, ազգային օրենսգիրք ստեղծելու համար։ Այդ տեսանկյունից էլ նա փոփոխության է ենթարկել սկզբնաղբյուրներից վերցրած շատ նորմեր, հաճախ նրանց տվել նոր ձևակերպում, երբեմն նաև նոր բովանդակություն՝ ելնելով Կիլիկիայում կիրառվող և պետականորեն վավերացված կամ հավանություն գտած հայ սովորութական իրավունքից։ Նրանում տրված են նոր տերմիններ, վերցված արևմտաեվրոպական և բյուզանդական իրավունքից, օրինակ՝ պարոն (բարոն), ձիավոր, լիճ ճորտ, պառիկոս—որպես իշխան, ազատ, վասալ և շինական բառերի հոմանիշ։ Սմբատի օրենսգիրքը ինքնուրույն են դարձրել նաև այն նոր իրավական նորմերը, որոնք իրենց բովանդակությամբ տարբերվում էին սկզբնաղբյուրների համապատասխան նորմերից։ Հիրավի, Սմբատի օրենսգիրքը իր մեջ արտացոլել է Կիլիկյան Հայաստանի հասարակական-քաղաքական կարգն ու իրավակարգը, հայ սովորութական իրավունքը և, հետևաբար, կարևոր աղբյուր է հայկական իրավունքի ուսումնասիրման համար։ Իր ձևով և իրավական նյութի տեղաբաշխումով այն իսկական օրենսգիրք է։ Իր դասակարգային

[3] Տե՛ս **К. Маркс и Ф. Энгельс,** Избранные письма, М., 1948, էջ 484:



Թորոս Ռոսլինի մանրանկարներից
(Երուսաղեմ, ձեռ. 2371)



Թոռոս Ռոսլինի մանրանկարներից
(Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. 10675)

բովանդակությամբ այն ֆեոդալական-ճորտատիրական կոդեքս է: Նրանում արտացոլվել են աշխարհիկ ու հոգևոր ֆեոդալների արտոնությունները, դասակարգերի ու դասերի անհավասարությունը, գյուղացիների և արհեստավորների քաղաքական իրավազրկությունը և նրանց տնտեսական կախումը ֆեոդալներից ու պետությունից:

Ի տարբերություն արևմտաեվրոպական աստիճանների ու դատաստանագրքերի, որոնք վերաբերում են դատական իրավունքին, Սմբատի կոդեքսը, Մխիթար Գոշի «Դատաստանագրքի» նման, օրենքների մի բազմաբովանդակ ժողովածու է, որը նորմեր է պարունակում իրավունքի համարյա բոլոր ճյուղերի վերաբերյալ: Նրանում սահմանված են պետական ու վարչական, եկեղեցական, քաղաքացիական, ամուսնա-ընտանեկան, ժառանգական, դատական, ատրկատիրական ու ճորտատիրական իրավունքի նորմեր:

Սմբատի «Դատաստանագիրքը» գրված է իր ժամանակի խոսակցական լեզվով՝ միջին հայերենով:

Սույն «Դատաստանագրքի» բնագիրը հրատարակվել է երեք անգամ: Դրանցից լավագույնը պրոֆ. Յոզեֆ Կարստինն է, որը հրատարակված է գերմաներեն թարգմանությանը զուգադիր:

Սմբատ Սպարապետը եղել է միջնադարի ամենաերևելի քաղաքական և գրական գործիչներից մեկը, որը կարողացել է սուսեր ու դիվանագետի սուր միտք բանեցնել՝ հայ պետությունը ամրապնդելու, գրիչ շարժել՝ իր ժամանակի պատմությունը գալիք սերունդներին հաղորդելու և օրենքներ գրի առնելու համար:

Սմբատ Սպարապետ, *Տարեգիրք, Վենետիկ, 1956:*

«Ассизы Антиохийские», пер. А. А. Паповяна, *«Բանբեր Մատենադարանի», № 4, Երևան, 1958:*

«Судебник Смбата Спарапета (Гундстабля)», перевод, предисловие и примечания проф. А. Г. Сукиасяна, Ереван, 1971.

Langlois V., Extraits de la Chronique de Sempad, SPb, 1862.

«Assises d'Antioche», trad. L. Alichan, Venise, 1876.

Karst J., Sempadscher Kodex, I Band, Text und Übersetzung, II Band, Kommentar, Straßburg, 1905.

Микаелян Г., История Киликийского армянского государства, Ереван, 1952.

Ա. ՍՈՒՔԻԱՍՅԱՆ
(իրավագիտության դոկտոր)

ԹՈՐՈՍ ՌՈՍԼԻՆ

Համաշխարհային մշակույթի պատմության մեջ նշանակալից է հայ մատենական գեղանկարչությունը, որի փայլուն դրսևորումներից է կիլիկյան մանրանկարչության դպրոցը: Թորոս Ռոսլինը այդ դպրոցի ամենախոշոր ներկայացուցիչն է:

Թորոս Ռոսլինի, ինչպես և ընդհանրապես միջնադարի հայ մանրանկարիչների կյանքի մասին մենք համարյա ոչինչ չգիտենք: Մեզ հայտնի չեն նրա ծննդյան վայրն ու թվականը: Պահպանվել են հաստատապես Ռոսլինի ձեռքով պատկերազարդված 7 ձեռագիր, որոնք ժամանակագրական կարգով ընդգրկում են 1256—1268 թթ.: Դրանցից հինգը գտնվում են Երուսաղեմի ս. Հակոբյանց վանքում (1260 թ., № 251, 1262 թ., № 2660, 1265 թ., № 1956, 1268 թ., № 3627 ավետարանները և 1266 թ., № 2027 «Մաշտոցը»), մեկը՝ Բալթիմորում, Ուլտերի հավաքածուում (1262 թ., № 539 Ավետարանը) և մեկը՝ 1256 թ. Ավետարանը Կ. Պոլսում (այսպես կոչված «Զեյթունի Ավետարանը»)[1]: Այս ձեռագրերի թվագրված լինելը և հիշատակարաններում գրչության վայրի, գրչի ու մանրանկարչի մասին եղած խիստ համառոտ տեղեկությունները որոշ չափով թույլ են տալիս հետևել Ռոսլինի ստեղծագործության ժամանակագրությանը:

Ռոսլինի ձեռավորած հնագույն ձեռագիրը, որը հասել է մեզ, «Զեյթունի Ավետարանն» է: Այստեղ է, որ առաջին անգամ հանդիպում ենք նրա անվանը. ինչպես ինքն է գրում հիշատակարանում «Թորոսի մականուն Ռոսլինի կոչեցելոյ»: Սա վաղ շրջանի կիլիկյան ձեռագրերի նման ճոխ զարդարված է խորաններով, լուսանցազարդերով և չորս ավետարանիչների պատկերներով: Ռոսլինի մոտավոր տարիքը կարելի է որոշել հետևյալ կերպ: Ընդունելով, որ «Զեյթունի Ավետարանի» մանրանկարների կատարողական վարպետությանը տաղանդավոր մարդը կարող է հասնել մոտավորապես 20—25 տարեկան հասակում, և հաշվի առնելով, որ 1260 թվականին Ռոսլինը արդեն որդի ուներ, որի մասին Երուսաղեմում պահպանվող 1260 թվականի ձեռագրի հիշատակարանում գրում է ու խնդրում «յիշել ողորմութեամբ զիս և զծնօղս իմ, զեղբայրս և զքոյրս և զորդիս», ապա կարելի է ենթադրել, որ XIII դ. 50—60-ական թվականներին նա առնվազն 30 տարեկան էր: Այնուհետև, անվանի վարպետը 1265 թվականին, երբ պատկերազարդում էր այդ ձեռագիրը, արդեն աշխատում էր որպես ինքնուրույն վարպետ և ուներ օգնականներ: Ջնշելով անունները, հիշատակում է նաև իր ուսուցիչներին: Հավանաբար դրանք Հրոմկլայում աշխատող նրա ավագ ժամանակակիցներ Կիրակոսն ու Հովհաննեսն են եղել: Հայտնի է նաև, որ Ռոսլինի պատկերազարդած ձեռագրերում կան Կոստանդին Առաջին Լաթոդիկոսի կամ նրա մերձավորների պատկերները: Թորոս Ռոսլինը կապված է եղել պալատական բարձր շրջանների հետ. այդ են վկայում կիլիկյան թագավոր Լևոն Երրորդի երկու դիմանկարները: Առաջինը Լևոնին պատկերում է պատանի հասակում, երբ նա դեռ թագաժառանգ էր[2]: Մյուսը, որ կատարված է 1262 թվականին, պատկերում է Լևոնին Կեռան թագուհու հետ, Հարսանյաց Հանդեսին: Այսպիսով, XIII դ. 50—60-ական թվականներին Ռոսլինը ժամանակի նշանավոր վարպետներից էր և ապրում էր ստեղծագործական ամենածաղկուն շրջանը: Տասներկու տարվա ընթացքում (1256—1268 թթ.) նա պատկերազարդում է 7 ձեռագիր, որոնցից 5-ը նաև ինքն է արտագրել:

XII դ. վերջերից և ամբողջ XIII դ. ընթացքում Կիլիկիայում ստեղծվում են բարենպաստ պայմաններ հայ մշակույթի զարգացման համար:

[1] Ուսումնասիրողները Թորոս Ռոսլինին են վերագրել նաև մի քանի այլ ձեռագրերի մանրանկարներ (Երուսաղեմի № 2568 Իշխան Վասակի Ավետարանը, Մատենադարանի №7651 Ավետարանը, 1272 թ. Երուսաղեմի № 2562 թ. Կեռան թագուհու Ավետարանը, Մատենադարանի № 9422 և 1287 թ. № 127 ավետարաններն ու Մատենադարանի 1286 թ. № 979 «Ճաշոցը»): Սակայն վերջին տարիների ուսումնասիրությունները ցույց տվեցին, որ դրանք ուրիշ մանրանկարիչների գործեր են:

[2] Մանրանկարը գտնվում է Մատենադարանի № 7690 ձեռագրում, որը 1249 թ. պատկերազարդել է Կոստանդինը: Այս թերթը հետագայում է կարվել Կոստանդինի պատկերազարդած ձեռագրին: Համեմատությունը 1262 թ. Ռոսլինի կատարած Լևոնին և Կեռան թագուհուն պատկերող մանրանկարի հետ չի բացառում, որ այն նույնպես կատարել է Թորոս Ռոսլինը:

Հայ ժողովրդի պատմության կիլիկյան շրջանը ընդհանրապես նշանավորվում է մշակութային կյանքի նոր վերելքով. Նորաստեղծ մշակութային կենտրոններ Սիսում, Դրազարկում, Հռոմկլայում, Սկևռայում, Ակներում, Գռներում լայն գործունեություն են ծավալում գիտնականներն ու պատմաբանները, բանաստեղծներն ու գրիչ-մանրանկարիչները։

Կիլիկիայում գրված ու պատկերազարդված ձեռագրերի մեզ հասած բավական ստվար քանակը վկայում է, թե որքան կարևոր նշանակություն էր տրվում ձեռագրերի պատրաստմանն ու հավաքմանը։ Բարձրարվեստ մանրանկարներով ու թանկարժեք կազմերով գրքերը զարդարում էին բարձր խավի ներկայացուցիչների գրադարանները կամ պահպանվում էին արքայական գանձարաններում։

Կիլիկիայում XII—XIII դդ. ընթացքում ստեղծված սոցիալ-տնտեսական նախադրյալներով են պայմանավորվում հասարակության մեջ տեղի ունեցած գաղափարական տեղաշարժերը։ Կենտրոնացված ֆեոդալական պետականության, առևտրի, խոշոր հողատիրության, քաղաքների ու արհեստների վերելքի հետևանքով ստեղծված հասարակական-քաղաքական հարաբերություններն ու քաղաքներում աշխարհիկ մտածողության զարգացումը արվեստի, գրականության ու մշակութային այլ բնագավառների առջև դնում են գաղափարական նոր պահանջներ։ Մանրանկարչության ասպարեզում աստվածաշնչային կանոնիկ թեմաներին հաճախ տրվում էր նոր մեկնաբանություն։ Այս առումով էլ կիլիկյան մանրանկարչությունը կապված չէր միայն իշխող վերնախավի և կղերական շրջանների հետ, չնայած հիմնական պատվիրատուները նրանք էին։

Կիլիկյան մանրանկարիչները խախտեցին պատկերագրության բնորոշ պաշտոնական կանոնները, և մնալով միջնադարյան մտածողության ոլորտում, արվեստին հաղորդեցին կենդանի, կյանքով լի մի հոսանք, որը խարսխվելով ազգային-ժողովրդական մտածողության հենքի վրա, հաճախ հեռանում էր կղերա-ֆեոդալական հասկացությունների սահմաններից։ Այս հանգամանքն էլ ձեռագրերի պատկերազարդման արվեստը դարձնում է հասարակական տարբեր խավերի տրամադրությունների ու ճաշակի արտահայտություն։

Ահա, այս պայմաններում Կիլիկիայում ստեղծվում է գրքի

ձևավորման մի արվեստ, որը X—XI դարերի հայկական լավագույն ձեռագիր հուշարձանների հետ նշանավորում է հայկական մանրանկարչության բարձրակետը, յուրահատուկ տեղ գրավելով միջնադարյան հայկական և համաշխարհային մշակույթի պատմության մեջ։

Կիլիկյան մանրանկարչության նվաճումները ամբողջանում են XIII դ. երկրորդ կեսին Հռոմկլայում աշխատող այնպիսի մանրանկարիչների գործերում, ինչպիսիք էին՝ Հովհաննես, Կիրակոսը, Վարդանը և, մանավանդ, մի շարք վարպետների ստեղծագործություններում, որոնց անունները չեն հասել մեզ, բայց պահպանվել են նրանց հոյակապ գործերը։

Այս բոլորի ամենաբարձր արտահայտությունն է Թորոս Ռոսլինի ստեղծագործությունը։

«Ջեյթունի Ավետարանը» տերունական-թեմատիկ պատկերներ չունի։ Ձեռագրի ամբողջ ձևավորումը սահմնափակվում է ճոխ ծաղկազարդված խորաններով, լուսանցազարդերով և չորս ավետարանիչների պատկերներով։ Շարունակելով Հռոմկլայի գրչատանը աշխատող ավագ ժամանակակիցների ավանդները, Ռոսլինը զարդապատկերային առանձին դրվագների ներդաշնակ կապակցվածության միջոցով ստեղծում է հեշտությամբ ընկալվող կոմպոզիցիաներ։ Հյուսվածքավոր բարդ հորինվածքները աչքի են ընկնում գծանկարի հստակությամբ ու ավարտվածությամբ։

Մարդկային ֆիգուրները կիլիկյան մանրանկարիչների գործերում հանդես են գալիս XIII դ. երկրորդ կեսից։

Կիլիկյան մանրանկարիչները բիբլիական հերոսներին պատկերում են մեդալյոնների մեջ շրջափակված, խորանների կողքին, էջերի լուսանցքներում և այլն։ Ուշագրավ է 1260 թ. Ռոսլինի պատկերազարդած ձեռագրի ուղերձը, որը զարդարված է որպես խորան։ Այստեղ փոքրիկ շրջանակների մեջ պատկերված էն Հիսուս Քրիստոսի, Աստվածամոր, Հովհաննես Մկրտչի կիսանդրի պատկերները, ներկայացնելով որմնանկարչությանը բնորոշ «դեիսոսի» (խնդրարկուի) պատկերագրական կոմպոզիցիան։

Հետագա տարիներին Թորոս Ռոսլինը ծաղկում է ավետարանային թեմաների ավելի զարգացած ցիկլ։ Ռոսլինի ստեղծագործության հիմնական առանձնահատկություններից է խոր դրամատիզմն ու այն հանդիսավոր վեհաշուք պաթոսը, որոնցով հագեցված

են Քրիստոսի կյանքը ներկայացնող տերունական պատկերները։ Ռոսլինի կատարած մանրանկարների հիմնական ներգործուն ուժը ներքին լարվածության, հերոսների հոգեբանական ապրումների վերարտադրման մեջ է։ Պատկերվողների մոայլ, ստվար դեմքերը հագեցված են խոր դրամատիզմով, որը հաճախ հասնում է արտակարգ արտահայտչականության։ Հիմնական շեշտը դնելով դեմքերի արտահայտության վրա, մանրանկարիչը իր հերոսներին պատկերում է համեմատաբար հանգիստ դիրքով։ Նրանց շարժումները դինամիկ չեն, բայց շատ բնական և արտահայտիչ են հենց այդ ստատիկ վիճակում։ Անշարժ թվացող ֆիգուրներում զգացվում է ինչ-որ խստաբարո հանդիսավորություն և փոխադարձ ներքին տրամաբանական շաղկապվածություն։ Այս ամենը օգնում են Ռոսլինին հասնելու հոգեբանական բարձր արտահայտչականության։

Ռոսլինի մանրանկարների ներքին էությունը դրսևորող յուրատիպ գծերը չէին կարող չազդել նաև ոճի վրա։ Նրա կատարողական տեխնիկայի բարձր մակարդակը որոշ ընդհանրություններ ունի XI դ. վերջի բյուզանդական արվեստի հետ։ Սակայն Ռոսլինի մանրանկարներում ոճավորումը համեմատաբար պակաս նշանակություն է ստանում։ Գիծը և գծային ոճավորումը այնպիսի առաջնակարգ տեղ չեն գրավում, ինչպիսին դիտվում է նշված ժամանակաշրջանի բյուզանդական մանրանկարչության մեջ։ Գունագրական՝ տարրերի գերակշռությունը Ռոսլինի ստեղծագործության առանձնահատկություններից մեկն է։ Ազատ մնալով միջնադարյան (հատկապես բյուզանդական) գեղանկարչությանը բնորոշ սահմանափակումներից, ուր գույները դասավորվում էին որոշակի սխեմաներով ու հաջորդականությամբ, Ռոսլինը ստեղծում է իր գունաշարը, օգտագործելով կիսատոներ, մարդկանց դեմքերը դրվագում է մի երանգից մյուսը աստիճանական փոխանցումներով։ Ուռուցիկ մասերն ընդգծվում են համեմատաբար լուսավոր քսվածքներով, որոնք նոր երանգ են մտցնում ընդունված սխեմաներում։ Ազատ ձեվերը, համարձակ և լայնաշունչ վրձնահարվածները ավելի են ուժեղացնում մանրանկարի գունանկարչական բնույթը։ 1260—1262 թթ. ձեռագրերի մանրանկարներին բնորոշ է հորինվածքի հարթ կառուցվածքային եղանակը։ Հետագայում (1266 թ. «Մաշտոցը») Ռոսլինը փորձում է հորինվածքին հաղորդել եռաչափ տարածականություն։ Դրա համար նա պերսոնաժներին դասավորում է ոչ թե մեկը մյուսի վրա (արխայիկ ձև), այլ մեկը մյուսի ետևում, ըստեղծելով խորության պատրանք։

Կանոնի վերածված կրոնական թեմաների հոգեբանական կողմի բացահայտումով, Ռոսլինը, մնալով ժամանակի մտածողության ոլորտում, պատկերագրական սխեմաների խախտման հետ մեկտեղ փորձում է դուրս գալ մարդու և իրականության նկատմամբ միջնադարյան հայեցողության սահմանափակումներից։ Հիշարժան է 1262 թվականի Բալթիմորի ձեռագիրը, որը հարուստ է տերունական պատկերներով։ Ամբողջ էջ գրավող մանրանկարների հետ այստեղ կան նաև փոքր մանրանկարներ, որոնք տեղադրված են տեքստի մեջ թողնված հատուկ տեղերում։

Մանրանկարչության պատկերագրությանը բնորոշ սխեմատիկ մտածողությունից դուրս է և ազատ մեկնաբանություն ունի ձկնորսություն պատկերող մանրանկարը։ Այստեղ նկարագրված է Ղուկասի ավետարանի այն հատվածը, ուր անհաջողակ ձկնորսները Հիսուս Քրիստոսի հրաշագործության շնորհիվ միանգամից առատ որս են անում և հավատալով նրա աստվածային զորությանը՝ թողնում են ձկնորսությունն ու դառնում նրա աշակերտները։ Նկարիչը այնպես բնական և համոզիչ է ներկայացնում կատարվող գործողությունը, այնքան է հեռանում ոճավորումից ու զրույցի փոխաբերական իմաստավորումից, որ հրաշագործության փոխարեն, այն ընկալվում է որպես ժանրային, ռեալ, աշխարհիկ մի տեսարան։

Այնուհետև, պատկերազարդելով կանոնիկ դարձած թեմաներ, Ռոսլինը իր ինքնատիպությունը դրսևորում է հատկապես կատարվող գործողության դրամատիկ էությունը խորացնելու բնագավառում։ Դրա ցայտուն օրինակներից է «խաչից իջեցնելը» թեմայով Բալթիմորի ձեռագիր մանրանկարը։ Այստեղ Ռոսլինը պատկերելով ավետարանային զրույցի ամենաողբերգական տեսարանի դրամատիկ լարվածության բարձրակետը, հասել է արտակարգ արտահայտչականության։ Մանրանկարի խոր, պաթետիկայի հասնող ողբերգական բովանդակությունն արտահայտված է հատկապես գործող անձանց դեմքերին։ Ռոսլինը երևույթի էությունը բացահայտում է պերսոնաժների հոգեբանական ներքնաշխարհը դրսևորելու տեսանկյունից։ Այս խնդրում Ռոսլինը մնում է անգերազանցելի, թերևս ոչ միայն հայկական մանրանկարչության մեջ։

Նորը Թորոս Ռոսլինի արվեստում հանդես է գալիս նաև հայտնի սխեմաների մեջ նոր դրվագներ մտցնելով։ Նա հաճախ ինքնուրույն ձևով է մեկնաբանում ավետարանային թեմաները, յուրովի բացահայտելով երևույթի հոգեբանական իմաստը։ Այսպես, ըստ Հին և Նոր կտակարանների, փրկչի՝ Քրիստոսի մուտքը Երուսաղեմ

տեղի է ունենում հրեաների մեծ տոնի՝ զատկի տոնակատարության ժամանակ։ Կանոնական գրքերում Քրիստոսի կյանքի այս դրվագը ներկայացվում է որպես մեծ տոնախմբություն։ Սյուժեի նման մեկնաբանությունը աստվածաշնչական զրույցի բառացի վերարտադրությունն է, որը կանոնացվել է պատկերագրության մեջ ընդհանրապես։ Նույն բնույթն ունի նաև Ռոսլինի Բալթիմորի ձեռագրի այս թեմայով մանրանկարը։ Սակայն, 1265 թվականին (Երուսաղեմի № 1956 ձեռագրում) Ռոսլինը այդեն այլ կերպ է մեկնաբանում այդ թեման։ Սովորական տոնական տրամադրությունը այստեղ փոխարինված է վեհաշուք մոնումենտալությամբ։ Դրան մանրանկարիչը հասնում է դուրս թողնելով իր մտահղացմանը խանգարող բոլոր ավելորդությունները (փրկչին դիմավորող քաղաքացիներին, սովորական դարձած ծառն ու շքերթը դիտող երեխաներին, Քրիստոսի ճանապարհին հագուստներ փռող կանանց և այլն), որի հետևանքով ռիթմիկ, չափավոր շարժումով ընթացող գործող անձանց ֆիգուրները պսպղորոշ գծագրվում են հարթ ոսկե ֆոնի վրա, ծածկելով էջի ողջ տարածությունը։ Քրիստոսին ուղեկցող առաքյալների (նրա աշակերտների) դեմքերին դրոշմված է պահի ողջ կարևորությունը, կարծեք թե նրանք կանխագուշակում են այն ողբերգական դեպքերը, որոնք պետք է հաջորդեն այդ գործողությանը։

1266 թվականի «Մաշտոցում» Ռոսլինի վարպետությունը հասնում է բարձրակետին։ Պարզ, թեթևորեն զարդարված շրջանակներով պարփակված մանրանկարները աչքի են ընկնում Ռոսլինին բնորոշ լակոնիզմով։ «Երեք մանուկները հրե վառարանում» պատկերող մանրանկարում նույնպես Ռոսլինը խուսափում է ավելորդություններից և հասնում է մեծ արտահայտչականության։ Ուշադրության է արժանի հրեշտակի դեմքը։

Ռոսլինի պատկերազարդած վերջին ձեռագիրը գրված է 1268 թվականին։ Այն վարպետի ամենահասուն գործերից է։ Պատկերվող երևույթի ու հերոսների հոգեբանական ու դրամատիկական տարրերի խորացումը, մարդու՝ աշխարհիկ էությունը սահմանափակող քրիստոնեական գաղափարաբանությունից դուրս գալու ձգտումը, նույնիսկ պատկերագրական սխեմաների արտաքին ձևերի պահպանման դեպքում, դրսևորում են Ռոսլինի ստեղծագործության բնորոշ կողմերը։

Չնայած պատկերվող երևույթների նկատմամբ ցուցաբերած յուրօրինակ վերաբերմունքին ու նոր մտածելակերպին, որով և Թորոս Ռոսլինը տարբերվում է իր ժամանակակիցներից, այնուամենայնիվ, նա մնում է միջնադարյան մտածող։ Ռոսլինի ստեղծագործության մեջ օբյեկտիվ իրականության որոշ երևույթների ռեալիստական ընկալումը դրսևորվում է ասկետիզմի ու սպիրիտուալիզմի հետ միահյուսված։ Նման հակասությունը բնորոշ է միջնադարյան արվեստին ու մտածողությանն ընդհանրապես։

1268 թվականից հետո այլևս ոչ մի տեղ չի հիշատակվում Թորոս Ռոսլինի անունը։ Հավանաբար նա մահացել է XIII դ. 70-ական թվականներին։

Թորոս Ռոսլինի ստեղծագործությունը տրամաբանական շարունակությունն է XII դարի կիլիկյան մանրանկարչության։ Ռոսլինի անմիջական նախորդներն էին մանրանկարիչներ Վարդանը, Գրիգոր Մլիճեցին, Կոստանդինը, որոնք XII դ. վերջին քառորդում աշխատում էին Հռոմկլայում և Սկևռայում։ Նրա ավագ ժամանակակիցներն էին Կիրակոսը, Հովհաննես, Վարդանը և ուրիշներ, որոնց անունները մեզ հայտնի չեն։ Եվ վերջապես, այդ տարիներին Գոների, Ակների և Բարձրաբերդի գրչատներում աշխատում էին Հովհաննես արքաեղբոր շրջանի նկարիչները։ Հիշված մանրանկարիչների բարձր վարպետությունը ցույց է տալիս, որ Ռոսլինը, որպես նոր հոսանքի ներկայացուցիչ, մենակ չէր։ Այս շրջանի անհեղինակ գլուխգործոցների՝ Երուսաղեմի ս. Հակոբյանց վանքի № 2568 «Իշխան Վասակի Ավետարանի», Մատենադարանի № 7651, Երուսաղեմի № 2563՝ 1272 թ. պատկերազարդված Կեռան Թագուհու, Մատենադարանի № 9422 և 1287 թվականի № 197 ավետարանների ու Մատենադարանի 1286 թ. № 979 «Ճաշոցի» մանրանկարիչները իրենց վարպետությամբ Ռոսլինին չզիջող արվեստագետներ են։

Տեր-Մովսեսյան Մ., Հայկական մանրանկարներ, «Ազգագրական հանդես», 1910, № 2, 1913, № 1։

Հովսեփյան Գ., Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայոց արվեստի և մշակույթի պատմության, պր. Բ, Նյու-Յորք, 1943։

Ազարյան Լ., Կիլիկյան մանրանկարչությունը XII—XIII դդ., Երևան, 1964։

Дурново Л. А., Древнеармянская миниатюра. Альбом, Ереван, 1952.

Der-Nersessian S., Armenian and the Bysantine Empire. A Brief Study of Armenian Art and Civilization. Harvard, 1945.

Der-Nersessian S., Arménia gospel illustration as seen in manuscripts in American collections Chicago, 1950.

Լ. ԱԶԱՐՅԱՆ
(արվեստաբանության թեկնածու)

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԵՐԶՆԿԱՑԻ

Համբավավոր իմաստասեր, մատենագիր, տիեզերագետ, տաղերգու, մանկավարժ և հասարակական-քաղաքական գործիչ Հովհաննես Պլուզ Երզնկացին ծնվել է 1225—1230 թվականների միջև, Մեծ Հայքի Եկեղյաց գավառում։ Երզնկացի է կոչվել կամ իր ծննդավայրի անունով և կամ տեղի հռչակավոր վանքերում ուսում ու կրթություն ստացած լինելու պատճառով։ Պլուզ մականունը նրան, հավանաբար, տրվել է կարճահասակության համար։ Այդ է ակնարկում նաև ժողովրդական ավանդությունը, ուր նա ներկայանում է որպես փոքրամարմին։

Երզնկացու մանկությունն անցել է Հայրենի երկրի Լուսավորչի լեռներում գտնվող դպրանոցներում։ Ուսման ծարավը նրան տարել է աշակերտելու ժամանակի նշանավոր ուսուցիչ Վարդան Արևելցուն, որին և հետագայում հիշում է երախտագիտությամբ, անվանում իր հոգևոր հայրը։ Երզնկացին հմտացել է փիլիսոփայության, տիեզերագիտության, քերականության, խորամուխ եղել արվեստների, երաժշտության, բժշկության ու զանազան բնական գիտությունների մեջ։

1270—80-ական թվականներից սկսվում է Երզնկացու եռանդուն գործունեության շրջանը, երբ նա մասնակցում է երկրի թե՛ գիտական և թե՛ քաղաքական կյանքի ամենակենսական իրադարձություններին, լինում է ոչ միայն Հայաստանի, այլև Կիլիկիայի տարբեր քաղաքներում, Երուսաղեմում ու Տփղիսում, ամենուրեք վայելելով մեծ հեղինակություն։ Երզնկացին գործուն պայքար է մղում XIII—XIV դարերում լայն ծավալ ու քաղաքական սուր բնույթ ստացած ունիթորական շարժման դեմ, հասարակական ու եկեղեցական հատուկ կանոններ գրում՝ հանուն ազգապահպանության, հայ եկեղեցու և պետականության հաստատման։

1280 թ. նա արդեն Երզնկայի քաղաքային աշխատավորական շերտերի՝ արհեստավորների ու առևտրականների համար կազմակերպված «եղբայրության» հոգևոր հայրն էր, որ «Սահման և կանոնք» էր գրում նաև «տղայահասակ մանկանց աշխարհականաց» համար։ 1281 թ. Երզնկացին մեկնում է Թեոդուպոլիս (Կարին), որպես կաթողիկոսի հատուկ պատվիրակ, ապա նաև պատվեր է ստանում քերականության մեկնություն գրելու, որն ավարտում է 1291 թվականին։ 1293 թ. Երզնկացին կնքում է իր մահկանացուն։ Նրա շիրիմն ամփոփված է Երզնկայի ս. Նշան եկեղեցու առաջնորդական աթոռի տակ։

Երզնկացու մասին պահպանվել են ավանդություններ, որոնք նրա անունը կապում են զանազան հրաշագործությունների հետ։ Նա կոչվել է «սուրբ և իմաստուն», «բանիբուն և աշխարհալոյս վարդապետ», «խստալոյս իմաստասէր», «անյաղթ» և այլն։ Նրա գերեզմանը համարվել է սրբատեղի։

Հովհաննես Պլուզ Երզնկացու անունով մեզ հասել են փիլիսոփայական, բնագիտական, տիեզերագիտական, քերականական, կանոնական, խրատական, մեկնողական, դավանաբանական-քաղաքական, աստվածաբանական և այլ բնույթի բազմաթիվ գործեր ու չափածո երկեր, որոնց թիվն անցնում է հարյուրից։

Հայ միջնադարի գիր ու գրականության զարթոնքի, գիտության ու արվեստների վերածնության արտահայտությունը լինելով, դրանք մղում են դեպի նորը, ձգտում և հետաքրքրություն են առաջացնում ուսումնասիրելու, ճանաչելու աշխարհը, դիտականորեն բացատրելու բնական ու հասարակական երևույթները, նրանց առաջացման, զարգացման ու գոյության օրինաչափությունները։ Հատկապես ուշագրավ ու արժեքավոր են այն աշխատությունները, որոնք շոշափում են փիլիսոփայական, բնագիտական ու տիեզերագիտական հարցեր։ Սրանց մեջ հեղինակը ոչ միայն ընդունում ու պաշտպանում է արտաքին աշխարհի գոյությունը, այլև դնում է նրա ճանաչման անհրաժեշտությունը։ Աշխարհընկալման ու ճանաչման հիմքը նա համարում է սքանչացումը, իսկ միջոցը՝ մարդու հինգ զգայարանները, որոնցից «ի զատ այլ իրք չկայ»։ «Եւ ոչինչ է յամենայն մասունս արարածոց, որ հնգից այսոցիկ արտաքոյ գտանի»,—գրում է նա։

Եթե ռացիոնալիստները դեռ չէին հասել ճանաչողության իմացական ու զգայական աստիճանները փոխադարձ կապի մեջ տեսնելու գաղափարին, ապա Երզնկացին հաստատում է դրանց

կարևորությունը, որպես մեկը մյուսի լրացումն ու ամբողջացումը: Նա գրում է. մարդու ճանաչողությունը բաղկացած է զգայականից և բանականից, և ինչպես երկրի երակներով՝ քարանձավների ծործորներով ու ժայռերի միջով հոսող աղբյուրներից խմելով դալարում ու ծաղկում են ծառերն ու բույսերը, բանական ու անբան կենդանական աշխարհը, այնպես էլ զգայարաններով արտաքին աշխարհի տպավորությունները հասնում են ուղեղին և հարստացնում ու զարգացնում միտքը: Եվ, վերջապես, ճանաչումը նա համարում է ոչ թե մի զգայարանի ընկալման, այլ զգայությունների համակցության արդյունք:

Երզնկացու հայացքներն արժեքավոր ու հետաքրքիր են նաև մտածողության տրամաբանական միջոցների կիրառման բնագավառում: Նա ճանաչում է իմացության ոչ թե մեկ, այլ երկու եղանակ: Միջնադարի համար նոր ու արտակարգ երևույթ չէր եզրահանգումների ընդհանուրից դեպի մասնավորը տանող արիստոտելյան ճանապարհը, սակայն նույնը չի կարելի ասել մասնավորից դեպի ընդհանրացումը տանող մեթոդի մասին: Իր Քերականության մեկնության մեջ Երզնկացին պաշտպանում է արտածական ու մակածական (ինդուկտիվ ու դեդուկտիվ) այդ մեթոդների երկուստեք կիրառման հնարավորությունն ու հարմարությունը՝ ըստ հարկի ու պահանջի:

Միջնադարի համար անսովոր են Երզնկացու ոչ միայն այս, այլև բնության գոյության օրենքների, նյութի ու տեսակի մասին հայտնած մտքերը: Եթե ճանաչման հիմքը Երզնկացին համարում էր սքանչացումը, ապա կյանքի ու գոյության հիմքը՝ շարժումը: Ըստ նրա ամեն ինչ մշտաշարժ է և փոփոխելի. շարունակական շարժման և հարափոփոխության հետևանք են ոչ միայն բնության երևույթները, այլև հասարակական կյանքում ևս գոյություն ունեցող հակասությունները, անհավասարություններն ու անարդարությունները, ինչպես նաև ծնունդն ու մահը: Կարևոր է նկատել նաև, որ վեր բարձրանալով ժամանակի եկեղեցական վարդապետությունից, Երզնկացին մահը բացատրում է գիտականորեն՝ ոչ թե հոգու բացակայությամբ, այլ մարմնի՝ նյութի քայքայումով: Իսկ հոգին նա նույնացնում է մտքի հետ, մերժում նրանց, որ պատում են դրանք «ա՛յլ ասելով զհոգի, և այլ՝ զմիտս», որովհետև բանական հոգին ոչ միայն միտք է, այլև զգայական է ու շընչական, բանական ու նյութական, որ իմաստուններն անվանում են «միտք և բնութիւն և նիւթ»:

Հետաքրքիր են Երզնկացու տիեզերագիտական հայացքները ևս: Նա մանրամասն և ուշագրավ բացատրություն է տալիս երկնային մարմինների, մոլորակների ու լուսատուների, բնական երևույթների մասին, ճշգրիտ տեղեկություններ է հաղորդում նույնիսկ ամենահեռավոր հյուսիսի՝ Արկտիկայի մասին, որ «անբնակ է ի մարդկանէ և ցրտական», «գարնանային և ամարան ամիսս վեց միշտ ի տեղի անդ տիւ մնան» և «յաւուրս աշնանային և ձմերան, միշտ անդ գիշեր ամիսս վեց երկարանան»:

Գիտական և բանասիրական բարձր արժեք ունի Երզնկացու Քերականության մեկնությունը, ո՛չ միայն լեզվի ու քերականության, այլև տաղաչափության, գրականագիտության և գրականության տեսության հետ կապված մի շարք կարևոր հարցերի ընդգրկումով: Այստեղ գտնում ենք նաև չափի ու ժանրերի սահմանումներ (տաղ, հագներգություն, ողբերգություն, դյուցազներգություն, կատակերգություն, դամբանական, առասպել, դրույց, պատմություն և այլն), ուսուցողական նպատակներով հայերեն թարգմանությամբ քաղվածաբար բերված տողեր Իլիականից ու Ոդիսականից, ինչպես նաև Հոմերոսի կենսագրությանն ու ստեղծագործությանը վերաբերող պատմություններ: Պատշաճ տեղ են գտել նաև արվեստի հարցեր, բացատրվել են երաժշտական հասկացություններ, բնութագրվել է հոգևոր ու աշխարհիկ երաժշտությունը, երաժշտության դերը մարդու կյանքում և այլն: Մեկնությունը կազմվել է այնպիսի հմտությամբ, որ երկար ժամանակ մնացել է որպես քերականական գիտելիքների ուսուցման հիմնական ձեռնարկ: Նրանից են օգտվել հետագա հեղինակները, այդ թվում՝ Եսայի Նչեցին և Հովհաննես Ծործորեցին:

Գնահատելի են Երզնկացու մանկավարժական, բժշկագիտական հայացքները և ժամանակի հասարակական-քաղաքական անցուդարձերին, սոցիալ-տնտեսական հարաբերություններին, կենցաղին, բարքերին, ծեսերին, հավատալիքներին վերաբերող հարուստ տեղեկությունները:

Երզնկացու արձակի հիմնական ու առանցքային գաղափարներն իրենց հուզական արտահայտությունը, երբեմն և բանաստեղծական լրումն են գտել նրա չափածոյում: Դրանք աշխարհիկ և կրոնական ստեղծագործություններ են՝ տաղեր, շարականներ, ողբեր, մեղեդիներ, խոհա-խրատական, իմաստաբանական քառյակներ: Բացելով հեղինակի խոհա-քնարական ներաշխարհը՝ մրտքերն ու հույզերը, ապրումներն ու դատողությունները, դրանք

ամբողջացնում են նշանավոր մտածողի և գեղարվեստական խոսքի մեծ վարպետի բնութագիրը։

Երզնկացու չափածոն զարգանում է երեք հիմնական ուղղությամբ՝ կրոնական, գիտական և աշխարհիկ։ Կրոնական երկերը, թեև առաջին հայացքից թվում են սովորական, միայն աստվածաշնչային թեմա ունեցող բանաստեղծություններ, իրականում բացահայտում են նաև մարդկային մտքի ալեկոծումն ու ներհակությունը, զգացումների բազմերանգությունը, կյանքի ու բնության մեծ սերը։ Դրանց մեջ հորդում է գեղեցիկը կորցնելու ցավն ու գանգատը, հոգու թրթիռը, սրտաբուխ արտասուքը, սահման չճանաչող ու անփոխարինելի ծնողական սերը, որդեկորույս մոր աղեխարշ սուգն ու տառապանքը, անմխիթար վիշտը։

Դրախտից արտաքսված Ադամի ողբն ու սուգն, ըստ էության, սրտի տանջանքն ու ներքին տառապանքն է այն մարդու, որ զրկվել է իր ունեցած գեղեցիկ ու հանգստավետ կյանքից, որ իր սիրո, դեպի իր կյանքի ընկերն ունեցած մարդկային վերաբերմունքի պատճառով, նրա ծանր վիշտն ու դառնությունը կիսելու, նրան գթալու հետևանքով արժանացել է պատժի։ Սա և՛ ողբ է, և՛ կյանքի սեր ու կարոտ, և՛ գեղեցիկ բնապատկեր.

Ձիմ գեղեցիկ զարդերքն առին,
Ձիս անողորմ մերկացուցին,
Վասըն միոյ պատուիրանին՝
Անմահական ծառոյ պտղին։
Հօսկայ մերկ եմ ես հիմայ,
Ելայ նըստել ու խիստ կուլայ։

Ա՜հ, կու յիշեմ ըզձեզ ծաղկունք,
Անուշահամ աղբերակունք.
Ա՜հ, կու յիշեմ ըզձեզ թրչունք
Քաղցրաբարբառ, և անասունք,
Որք ըզդրախտըն վայելէք,
Ձեր թագաւորն եկայք լացէք։

Սա նաև գանգա՜տ է, նաև ներման ու հաշտության աղերս, նաև կյանքն ու սերը.

Ես աղաչեմ զձեզ, սերովբէք,
Գանգատ ունիմ, ի՜նձ լսեցէք.
Երբ ի յադին դրախտըն մտնէք,
Յանմահ պըտղոյն ճիւղ մի առէք,
Բերէք յաշացս ի վրայ դրէք,

Ձխաւարեալ աչս ողջացուցէք։
Երբ ի դրըախտըն մըտանէք,
Ըզդրախտին դուռն մի՛ փակէք,
Ձիս ի դիմաց կանգնեցուցէք,
Պահ մի հայիմ կարճ, դարձուցէք։

Մի ուրիշ տաղ, որ Աստվածածնի ողբն է, էապես արտահայտում է երկրային, աշխարհիկ զգացումներ, սիրելի ու միակ զավակի հետ կապված հույսեր, սպասելիքներ։ Սա սուգն է իր վշտով լսողներին համակող որդեկորույս մոր, որի համար այլևս ոչինչ արժեք չունի աշխարհում.

Թող արեգակն խաւարի,
Եւ լոյս լուսնի նուազի,
Երկիր հիմամբք սասանի,
Վէմք ի վիմանց պատռին։
. . . . . .
Գոչէր ձայնիւ ողբալի,
Ձրանան, որ ասէր սոսկալի,
Շարժէր զամէն մըսեղի,
Յողբ և ի կոծըս բանի։

Երզնկացու շարականները ևս, որ մեծ մասամբ պատմական բնույթի ստեղծագործություններ են, նվիրված Գրիգոր Լուսավորչին և Ներսես Պարթև կաթողիկոսին՝ հույզով ու սիրով են առնեցուն։ Հեղինակի գրչի տակ բնությունը սրանց մեջ շնչավորվում ու կենդանանում է. բանաստեղծը, կարծես, կոչ է անում մի վսեմ խրախճանքի, որին մասնակցում են պատմության մեջ լուսապայծառ փառքի ու պատվի արժանացած լեռները, հատկապես Սեպուհ լեռը, որովհետև Լուսավորչի կյանքի վերջին տարիների հանգըրվանն ու հանգստարանն է եղել։ Ըստ էության, սրանք նաև քնարական շնչով ու ջերմությամբ գրված հայրենասիրական երկեր են, ուր հեղինակն աղերսում է խաղաղություն պարգևել հայոց աշխարհին, հաստատուն պահել հայրապետական աթոռն ու հայկական պետականությունը, փրկել ժողովրդին օտար տիրապետությունից։

Երզնկացու աշխարհիկ տաղերի մեջ խորն է կյանքի խոհափիլիսոփայական ըմբռնումը։ Այստեղ մարդն է իր երերուն ու անհաստատ գոյությամբ, հոգին զբաղեցնող ու տանջող մտքերով, մահվան տագնապով, բայց և ապրելու սիրով ու տենչով, իմաստության հասնելու ծարավով.

Յաստընուորս ենք կարօտ յերկնից ի բարոյն,
Ու ծածկեալ ենք մեղօք, զինչ լոյսն ի յամպոյն.
Մեք բուսաք զերթ ծաղիկ յերեսն ի հողոյն,
Ծարաւած ենք բանի, զինչ տունկն ի ջրոյն։
Մեք նըման ենք նաւին՝ ի մէջն ի ծովուն,
Անդադար ենք կենօք, զինչ նաւն ի քամուն,
Ի դրախտէն ենք ելած ու յանմահ պըտղոյն,
Կու մաշինք յաշխարհիս ի հոգն ի մահուն։

Եվ ապա՝ հոգու և մարմնի կյանք մաշող երկընտրանքն ու հավիտենական պայքարը.

Երկուսն ի մէկ տեղ բերած, զերթ ընկեր կասեն թէ պահէ,
Ու չորս բընութիւն. օտար, հետ իրաց կասեն թէ սազէ.
Հինգ դուն է ի բաց թողած, զայդ ամուր կասեն թէ փակէ,
Զիս հոգն ի յայսոց միջին, զերթ կըրակ ըզմոմն կու հալէ։
Զերկուսս ընկեր ո՞նց պահեմ, մեկըս՝ հող, մեկըս հոգի է,
Հոգիս թէ ի վեր քարշէ հողըս ծանր ի վայր կու հակէ,
Վախեմ թէ հողոյս լըսեմ, նա հոգոյս լոյսն պակասէ,
Ու հետ հոգոյն ո՞վ թըռչի, երբ նորա տունըն հետի է։

Աշխարհիկ երկերը նաև խրատ են ուսման, գիտության, ընտանիքի ու կենցաղի բարոյակրթման, առաքինության։ Սրանք ծառայում են միևնույն նպատակին՝ դաստիարակել, լուսավորել ազգը, մաքրել հասարակությունն արատներից, վերացնել չարիք ծնող պատճառները՝ տգիտությունը, անուսումնությունն ու վատ բարքերը։ Խրատներն ուղղված են հասարակության գրեթե բոլոր խավերին՝ աղքատ թե հարուստ, ծառա թե իշխան, երիտասարդ թե ծեր, մանուկ՝ դեռևս ուսման կարոտ, թե ուսումնական։

Այս շարքի մեջ առանձնահատուկ տեղ է գրավում Երզնկայի «եղբայրութեան» մանկտավագ Հակոբի խնդրանքով գրված բանաստեղծությունը։ Սա կարճ տողերով հորինված մի խրատական է, որ նպատակ ունի «ղխորհուրդ մարմնոյն, որ է անգիտութիւնն և մեղքն, փոխել ի հոգևորն, որ է գիտութիւն, և ի կեանքն»։

Գիտության գովք հանդիսացող քերթվածները ամբողջացնում են խորհող ու փիլիսոփայող բանաստեղծի մտքերը։ Բնության ու մարդու մասին տալով գիտական բացատրություններ, կրկին սեր ու հետաքրքրություն առաջացնելով դեպի ուսումն ու իմացությունը, Երզնկացին ընդգծում է, թե ամեն ինչ անցողիկ է, ժամանակավոր, ունի սկիզբ և վախճան, մինչդեռ իմաստությունը մնայուն է և աշխարհի բարին վայելելու անսպառ աղբյուր.

Պատկերին փառքն ամեն նըման է ծաղկի,
Թէ հողմ չինք շնչէ, նա շուտ թառամի։
Հարըստին գանձն ամեն զերթ ջուր հեղեղի,
Որ հոսէ պահ մի գայ ու շուտ ցամաքի։

Բարձր գաղափարայնության հետ ձուլված լեզվի և ոճի ե-րաժշտականության շնորհիվ Երզնկացու բանաստեղծություններից շատերը երգվել են։

Ընդարձակելով միջնադարում լայն ծավալ ստացած խրատական ոտանավորի սահմանները, Երզնկացին ստեղծում է քնարերգության մի նոր տեսակ՝ խոհա-խրատական, իմաստաբանական բանաստեղծություն, որ հատուկ չափ ու բովանդակություն ըստանալով՝ հասնում է իր կատարելությանը՝ քառյակների ձևով։ Կյանքի սերն ու մահվան ողբերգությունը խորապես արտահայտող այս հայրեններն առանձնահատուկ և արժեքավոր տեղ են գրավում Երզնկացու չափածոյում։ Սրանց մեջ ամենից ավելի երևում է նրշանավոր գեղագետն ու բանաստեղծը։ Իրականության ու բնության գեղեցկությունների կամ իր տպավորությունների ու զգացությունների անմիջական նկարագրությունը չեն սրանք, այլ դրանցից ծագած մտքեր, հույզեր ու դատողություններ, համամարդկային հասցրած անձնական, անհատական խորհրդածություններ՝ փիլիսոփայական համապատասխան ընդհանրացումներով։ Քնարերգուին զբաղեցնում են աշխարհի գեղեցկությունը, հակադրություններով շաղախված մարդու բնությունը, կյանքն ու մահը, մարդկային միտքը մշտապես տանջող «անդենի» անորոշությունը և կենդանի՝ «աղուոր շինուածը» քանդվելու անհուն ցավը.

Շաղղած ես ի չորս իրաց, այդցեղ չէնքդ ամուր չի լինի,
Օդըն հողոյն ի՞նչ նըման, հուրն ու ջուրն են խիստ ատելի,
Ի հակառակ ստեղծած և եղած ես մարդ կենդանի.
Վերնայ օդն ու հուրն ու ջուրն, ու մարմինըդ դառնայ փոշի։

Ճանփորդ քեզ յայնժամ ասեմ, որ դճամփի հատըն գիտենաս,
Ծրնել ես՝ յաշխարհ եկել, տուր խապար, թէ ուստի՞ կու գաս,
Եկել ես օտար յերկիր, մէկ ցուցու, թէ ի՞նչ կու կենաս,
Մեռնիս դու՝ ի հող մըտնիս, մէկ ասա, թէ ուր՞ կու գնաս։

Աշխարհս է ի ծով նըման, ով որ գայ՝ անթաց չմնայ,
Յայս ծովս ես ի նաւ մըտայ, գնաց նաւս և ես չիմացայ,
Յեզեր մօտեցել եմ ես, վախեմ թէ քարի դիպչենայ,
Քակտի իմ աղուոր շինուածս, ու տախտակըս մէկմէկանայ։

Քառյակներում է, որ հատկապես ընդգծվում է Երզնկացու մեծ աշխարհասիրությունը։ Ամեն ինչի անցողիկության մասին փիլիսոփայորեն արված նրա սառն դատողություններն այստեղ անէանում են, մնում են խոկումն, կյանքի կարոտ ու անցողիկության ափսոսանք, մահվան տագնապ ու սարսուռ, հոգու մեծ վիշտ ու դառնություն, որից դուրս գալու եզակի ելքը դարձյալ խելքը, իմաստությունն ու բարի գործն են.

Կաֆա մի ասել կամիմ, որ արժէ ջօհար մի բոլոր,
Մարմինդ է ի նաւ նըման, խելքդ՝ ծով, թէ չունի ժըխոր,
Զմիտքդ նաւավար դու տես, որ բարձեր է գանձ շահաւոր,
Թէ յեղր ի ծովուդ հանես, նա առնէ ըզքեզ փառաւոր։

Աշխարհս է ոչինչ նըման, շատ դատին դառնան փոշիման,
Հալալ ու հարամ անեն՝ հոս թողուն՝ 'ւ ի հոն կու գընան,
Ջան արա, գործէ բարի, որ յետոյ չլնիս փոշիման,
Թէ չէ Ադամայ դըրախտէն քեզ կանաչ տերև մի չի տան։

Համեմատությունների, պատկերների և ստեղծագործական այլ հնարանքների վրա կառուցված, հաճախ երաժշտականության հասցրած գեղարվեստական խոսք է Երզնկացու ոչ միայն չափածոն, այլև արձակը։ Տիեզերքի, հավիտենականության և մարդու կյանքի կարճատևության ու անցողիկության փիլիսոփայական միտքն անգամ, նրա խոսքի գեղարվեստականության ուժով, գառնում է խոհի ու զգացումների արտահայտություն։

Երզնկացին հատուկ ուշադրություն է դարձնում լեզվի մաքրության, պարզության ու գեղեցկության վրա։ Դեմ լինելով խրթնաբանության, պաշտպանելով աշխարհիկ խոսվածքը, նա միաժամանակ մտահոգված է, որ այն չիջնի մինչև ռամկաբանություն, բարբառայնություն։ Գրաբար թե աշխարհաբար, նրա լեզուն գեղեցիկ է ու մշակված, ճոխ ու պարզ, հարուստ ու հասկանալի, կենդանի ու երաժշտական և միշտ՝ բանաստեղծական։ Ահա թե ինչ է գրել Երզնկացին իր լեզվի, ոճի, շարադրանքի, մտքերի մատուցման եղանակի ու արժեքի մասին. «Քաղեմ իբրև զծաղիկս գեղեցիկս զշուշան ի հովտաց, կամ իբրև զվարդս վառեալ ի դաշտաց, որք են գեղեցկատեսք և անուշահոտք... և իբրև զոսկի մարգարտին յեռեալ, գեղեցկահարմար շարակարգեմ զբանս հոգեվարժս այնոցիկ, որ տենչան բանից իմաստութեան..., իբրև զծաղիկ բուրաստանաց դեղ ցաւելի կենաց»[1]։

[1] Սրապյան Ա., Հովհաննես Երզնկացի, Երևան, 1958, էջ 133։

Սրապյան Ա., Հովհաննես Երզնկացի (ուսումնասիրություն և բնագրեր), Երևան, 1958։

«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией В. Я. Брюсова, М., 1916.

«Средневековая армянская лирика». Л., 1972.

Tchobanjan A., La Roseraie d'Arménie, t. II, Paris, 1923, t. III, 1929.

Քյուրտյան Հ., Երիզա և նկեղյաց գավառ, հտ. Ա, Վենետիկ, 1953։

Գրիգորյան Գ., Հովհաննես Երզնկացու փիլիսոփայական հայացքները. Երևան, 1962։

Ա. ՍՐԱՊՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ՍՏԵՓԱՆՈՍ ՕՐԲԵԼՅԱՆ

Գիտնական-պատմիչ, եկեղեցական և քաղաքական գործիչ, բանաստեղծ Ստեփանոս Օրբելյանի կյանքի ու գործունեության մասին պահպանվել են համեմատաբար հարուստ տեղեկություններ հենց իր աշխատություններում: Օրբելյանը իր «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» աշխատության 66-րդ գլխում Օրբելյանների տոհմի ծագումնաբանության ու պատմության առընչությամբ խոսում է նաև իր մասին՝ որպես Սյունիքի միտրոպոլիտ ու հոգևոր առաջնորդ: Հավանաբար Օրբելյանը նույնպես մեր անցյալի շատ հեղինակների նման իր մասին ոչինչ չասեր, եթե պաշտոնի բերումով միշամուխ չլիներ այն երկրամասի քաղաքական անցուդարձերին, որի ընդարձակ պատմությունը գրել է ինքը:

Օրբելյանը փոքրուց որդեգրվելով իր հորեղբոր՝ Սյունիքի ամենաազդեցիկ իշխաններից մեկի՝ Սմբատի կողմից, ստանում է հիմնավոր կրթություն: 1273 թվականին Սմբատ Օրբելյանի մահվանից հետո, Սյունիքի իշխանության հետ միասին, մեր ապագա պատմիչի բախտի տնօրինությունը անցնում է իր հորը՝ Տարսայիճին: 1280 թվականին Նորավանքում հրավիրված հոգևորական ժողովում Ստեփանոս Օրբելյանը ձեռնադրվում է քահանա: Եթե ընդունենք, որ այդ ժամանակ Օրբելյանը պետք է 25—30 տարեկան լիներ, ուրեմն նրա ծննդյան ժամանակը մոտավորապես ընկնում է 1250-ական թվականներին: Ինչպես երևում է, իր գիտելիքների և ընդունակությունների շնորհիվ, Ստեփանոս Օրբելյանը նոր կոչման մեջ շատ շուտ է աչքի ընկնում ու առաջադիմում, որովհետև դրանից ընդամենը հինգ տարի անց, 1285 թվականին նա մեկնում է Կիլիկիա՝ եպիսկոպոս ձեռնադրվելու: Մի

քանի ամիս Կիլիկիայում մնալուց և Կոստանդին երկրորդ կաթողիկոսի կողմից եպիսկոպոս ձեռնադրվելուց հետո, նա վերադառնում է Սյունիք՝ միտրոպոլիտի լիազորություններով:

Առաջին և ամենադժվար լուծելի խնդիրը, որ նրա առաջ ծագեց այս բարձր պաշտոնում՝ անհնազանդ և պառակտողական տրամադրություններ ունեցող հոգևորականներին զսպելն էր: Օրբելյանն այս ասպարեզում հաղթող դուրս եկավ, որովհետև իր ճկուն և խելացի քաղաքականությամբ կարողացավ ձեռք բերել մոնղոլական իշխանությունների հովանավորությունը: Այդ ժամանակ էր, որ Օրբելյանը Տաթևի և Նորավանքի առաջնորդարանները միացնելով, դարձրեց եկեղեցական մեկ միասնական և ղեկավարությունը վերցրեց իր ձեռքը:

Իր աթոռակալության ամբողջ ընթացքում նա մեծ ուշադրություն է դարձրել Սյունիքի գրչության կենտրոններին: Նրանց նյութական ապահովության համար նույնիսկ հատկացումներ էր անում անձնական կալվածքներից ու գյուղերից:

1297 թվականին Սյունիքի միտրոպոլիտն ավարտում է նաև Տաթևի վանքի վերակառուցումը, որը, ինչպես ինքն է ասում, մինչև հատակը փլված էր: Պետք է նկատել, որ XIII դարում Սյունիքում վերականգնված կամ նոր կառուցված վանքերն ու եկեղեցիները լոկ հոգևոր կենտրոններ չէին: Նրանք միաժամանակ միջնադարյան Հայաստանի մտավոր զարգացման օջախներ էին, որտեղ ապրել ու ստեղծագործել են դիտության ու արվեստի ամենաբազմազան բնագավառների ականավոր շատ գործիչներ (Նաչատուր Կեչառեցի, Մխիթար Սասնեցի, Կիրակոս Երզնկացի, Հովհան Որոտնեցի, Գրիգոր Տաթևացի, Ներսես Մշեցի, Եսայի Նչեցի, Մոմիկ և ուրիշներ): Մեծ թվով դիտնականներ ու արվեստագետներ ունեցող վայրց ձորն էր, որ 1280 թվականին ծնունդ տվեց Գլաձորի համալսարանին, որի բարգավաճմանն, անշուշտ, մասնակցել է նաև Ստեփանոս Օրբելյանը: Նրա հաղորդումներից պարզվում է որ Գլաձորի համալսարանն ու Սյունիքի առաջավոր մտավորականությունը չէին սահմանափակվում միայն եկեղեցական ու գիտական խնդիրների շրջանակներով, այլև վճռական դեր էին կատարում երբեմն ամբողջ հայ ժողովրդի շահերը շոշափող հարցերի լուծման ժամանակ: Երկրի քաղաքական ու եկեղեցական կյանքում առանձնապես մեծ է եղել Ստեփանոս Օրբելյանի դերը, որն իր հետևողականության ու հաստատակամության շնորհիվ հաղ-

թանակ տարավ հոգևորականության այն թևի դեմ, որը ձգտում էր հայոց եկեղեցին ենթարկել Հռոմի պապի գերիշխանությանը։ Պատմիչ Օրբելյանը խոր կսկիծով հիշատակելով այդ փաստը, առանձնապես երկյուղ էր կրում, որ այդ հողի վրա Կիլիկիայի և մայր Հայաստանի միջև կարող են ստեղծվել անցանկալի հակադրություններ և այն էլ մի այնպիսի ժամանակաշրջանում, երբ երկու հայաշխարհներն էլ տարուբերվում էին մահաբեր փոթորիկների մեջ։ Օրբելյանի և նրա համախոհների այս պայքարը ուներ առաջադիմական նշանակություն։

1305 թվականին, դեռ չբոլորած իր կյանքի վաթսուն տարին, նա վախճանվեց։ Ստեփանոս Օրբելյանի գերեզմանը գտնվում է Հայկական ՍՍՀ-ի Տեղենյաձորի շրջանի Ամաղու գյուղի Նորավանք եկեղեցու մոտ։

Ստեփանոս Օրբելյանը ժամանակի ամենազարգացած անձնավորություններից մեկն էր։ Նա ոչ միայն գիտեր աստվածաբանություն ու երաժշտություն, այլև խորապես ուսումնասիրել էր իր հայրենիքի՝ Հայաստանի պատմությունը, հաղորդակից էր Վրաստանի, Կիլիկիայի հայկական թագավորության, մոնղոլական իշխանությունների և Մերձավոր արևելքի երկրների ու ժողովուրդների կյանքին ու պատմությանը։

Օրբելյանը եկեղեցական ու քաղաքական գործունեությունից բացի զբաղվել է նաև գիտական-ստեղծագործական աշխատանքով։ Նրանից պահպանվել ու մեզ են հասել իրենց բնույթով ու պատմա-գեղարվեստական արժեքով տարբեր երեք աշխատություններ՝ «Պատմութիւն նահանգին Սիսական», «Ողբ», «Ժամանակագրութիւն» վերնագրերով։ Առավել կարևորը Պատմությունն է։

Սյունիքի և Օրբելյանների տոհմի պատմությունը գրելու մտահղացումը պատմիչը հիմնավորում ու պատճառաբանում է նրանով, որ ինքը աշխատում է կորստից փրկել Սյունիքի իշխանության և իր նախնիների պատմական հիշատակները։ Շարադրելով Սյունիքի պատմությունը նախնական ժամանակներից մինչև իր օրերը, պատմիչն իր հիշատակարանում այդ նպատակադրումը հատկապես շեշտում է, հավանաբար, այն դիտավորությամբ, որպեսզի ընթերցողները այլևայլ պահանջներ չներկայացնեն։ Եվ իրոք, պատմիչը հավատարիմ է մնացել նպատակադրմանը և այն իրագործելու համար կարողացել է հաղթահարել մեծամեծ դժվարություններ։ Հետևելով հայ պատմագրության ավանդույթներին, նա իր տոհմի ծագումը ևս տանում է հեռուները, չմոռանալով նաև գրի առնել ժամանակի

ընթացքում հորինված ավանդություններն ու պատմությունները, որոնք շատ նման են հայկական առավել աչքի ընկած նախարարական տոհմերի՝ Բագրատունիների, Մամիկոնյանների, Արծրունիների և մյուսների շուրջը ստեղծվածներին։ Ինչ վերաբերում է Օրբելյանների տան պատմության հետագա ժամանակներին, ապա այստեղ պատմիչը հանդես է գալիս արժանահավատ ու վստահելի հեղինակ՝ ժամանակագրորեն մոտ լինելու և օգտագործած աղբյուրների հարստության ու բազմազանության առումով։

Ստեփանոսը իր երկը շարադրելու համար օգտագործել է ամենատարբեր բնույթի սկզբնաղբյուրներ։ Եվ հենց աղբյուրների ճանաչման, նրանց ընտրության և օգտագործման եղանակով է, որ Օրբելյանը հանդես է գալիս որպես միջնադարյան հայ մատենագրության ամենախոշոր ներկայացուցիչներից մեկը։ Պետք է ասել, որ նա հնագույն ժամանակների պատմությունը շարադրելիս, այնուամենայնիվ, ցուցաբերում է գիտակցված հավասարակշռություն, և չի ցանկանում նախնական ժամանակներից սկսած, անուն առ անուն գրել Սյունիքի իշխանության պատմությունը, հասկանալով, որ այդ բանն անել հնարավոր չէ, իսկ եթե ինքը այդպես վարվելու լինի, պետք է իրենից անկախ ընկնի առասպելաբանության մեջ ու հեռանա պատմական իրականությունից։

Ստեփանոս Օրբելյանն սկզբում պրպտումներ է կատարում օտար աղբյուրներում, որտեղ Սյունիքի մասին ոչինչ չգտնելով, դիմում է հայ պատմիչներին։ Նա ամենայն բարեխղճությամբ ծանոթացել և շատ կամ քիչ չափով օգտագործել է իրենից առաջ կամ իր ժամանակների բոլոր հայ մատենագիրների ու գրական գործիչների աշխատությունները։ Մեր պատմիչին քաջ ծանոթ են Ագաթանգեղոսը, Զենոբ Գլակը, Եղիշեն, Ղազար Փարպեցին, Մովսես Խորենացին, Ղևոնդը, Ուխտանեսը և շատ ուրիշներ։ Սակայն «Ի հին և նոր պատմագրաց հայոց» երկերով չբավարարվելով, նա սկսում է բնագրերով ուսումնասիրել նաև վրացական սկզբնաղբյուրները։ Այդ էլ նրան չի բավարարում, և նա մեծ աշխատանք է կատարում շատերի կողմից անուշադրության մատնված ու մոռացված նյութերի ուսումնասիրության ուղղությամբ։ Պատմիչը որոնումներ է կատարում Սյունյաց բարձրաստիճան հոգևորականների շրջաբերականներում, գավառների եկեղեցական հարկացուցակներում, եկեղեցիների կալվածագրերում, Տաթևի վանքի արխիվներում, ձեռագրերի հիշատակարաններում, հայոց թագավորների, կաթողիկոսների, ապա նաև եպիսկոպոսների ու իշխանների նամակներում,

վիմական արձանագրություններում, ժողովրդական ավանդություններում, երգերում, հիշողություններում և այլն, և այլն։ Այս կարգի բազմապիսի աղբյուրների հմուտ օգտագործման շնորհիվ է, որ Ստեփանոս Օրբելյանը կարողացել է ստեղծել բարձրարժեք պատմագիտական մի աշխատություն, որը նրան շարքային պատմիչից բարձրացրել է պատմաբան-գիտնականի աստիճանին։

Օրբելյանի «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» աշխատությունը, իհարկե, իր տեսակի մեջ առաջինը չէր։ Սակայն Հայաստանի առանձին ֆեոդալական տների կամ «աշխարհների» պատմություններից և ոչ մեկը ընդգրկած նյութերով, օգտագործած աղբյուրների բազմազանությամբ ու հարստությամբ, կառուցվածքով և գիտականությամբ չի կարող համեմատվել Օրբելյանի աշխատության հետ։

Ժամանակագրական առումով Օրբելյանի Պատմությունն ընդգրկում է հայ Արշակունի առաջին թագավոր Տրդատ Առաջինից մինչև իր օրերը՝ XIII դարը ներառյալ։ Հետևելով սովորությանը, նա ևս իր գրքի սկզբում խոսում է արարչության մասին, այն տարբերությամբ, որ Օրբելյանն այս հարցը շատ չի ձգձգում ու առանց երկարացնելու անցնում է Սյունիքի վավերական պատմության շարադրմանը։ Օրբելյանը գտնում է, որ Սյունիքի նախարարությունը ևս հաստատվել է Տրդատ Առաջինի ժամանակներում։ Հենց այդ ժամանակներից էլ նա ներկայացնում է իր հայրենի երկրամասի նախարարների, իշխանների ու եպիսկոպոսների, ապա նաև հայոց կաթողիկոսների ժամանակագրությունը։ Այս և ուրիշ առիթներով ժամանակագրության հարցերին մեծ տեղ տալը ինքնըստինքյան խոսում է այն մասին, որ հեղինակը խորապես գիտակցել է նրա նշանակությունն ու դերը գիտական պատմագրության ստեղծման գործում։

Պատմիչի տեղեկություններից երևում է, որ Սյունիքի մի քանի տասնյակ վանքեր այն ժամանակ բավականին հարուստ ֆեոդալական տնտեսություններ էին, ունեին իրենց գյուղերը, ձիթհանքերը, ջրաղացները, վարելահողերը, արոտավայրերը, այգիներն ու արհեստանոցները։ Պատմագիտական առումով շատ արժեքավոր է Օրբելյանի գրքում եղած Սյունիքի ամենանշանավոր՝ Տաթևի վանքի հին հարկացուցակը, որտեղ ըստ գավառների, թվարկվում են այդ վանքին հարկատու բոլոր բնակավայրերը և վերջիններից գանձվող հարկի չափը։ Տաթևի վանքը IX—XIII դդ. Հայաստանի ամենախոշոր ֆեոդալական հաստատություններից մեկն էր, որի դեմ

էլ X դարում տեղի ունեցան Յուրաբերդ, Հավանաբար նաև Տամալեկ, Յողունի, Հարժիս և մյուս բնակավայրերի գյուղացիների համարձակ ելույթները։ Ընդմիջումներով մոտ մեկ դար տևած գյուղացիական այդ շարժումը միջնադարյան Հայաստանի դասակարգային պայքարի փայլուն դրվագներից մեկն է։

Պատմության մեջ ընդարձակ տեղ են գրավում Սյունիքի մշակույթին վերաբերող հիշատակությունները։ Պատմիչը խոսում է ճարտարապետական ամենաբազմազան շինությունների ու կոթողների, մատենագրության, երաժշտական արվեստի ու դպրոցների մասին։ Որպես հոգևորական և Սյունիքի միտրոպոլիտ, Օրբելյանը մի առանձին սիրով է խոսում վանքերի մասին, տալիս է նրանցից շատերի պատմությունը, վերանորոգումների ու վերակառուցումների նկարագրությունը, շինությունների պատմա-ճարտարապետական բնութագիրը և այլն։ Նմանօրինակ տեղեկությունների պատմական ու ճարտարապետական արժեքը մեծ է, մանավանդ որ նկարագրված շինությունների մի մասն այժմ կա՛մ չկա, կա՛մ կիսավեր է, և մենք այդ կոթողների նախնական տեսքը պատկերացնելու համար հիմնականում հենվում ենք Օրբելյանի նկարագրությունների վրա։ Ցավոք, նույնը չի կարելի ասել քաղաքացիական կառույցների մասին, որոնց Օրբելյանը անդրադառնում է թռուցիկ կերպով։

Օրբելյանը մեծ հաճույքով ու խանդավառությամբ է խոսում նաև Սյունիքի մատենագրության, նրա օջախների, այդտեղ ստեղծագործող գիտնականների ու արվեստագետների մասին։ Պատմիչը ցույց է տալիս, որ Սյունիքի գրեթե բոլոր վանքերն ունեին իրենց մատենադարանները, որտեղ ձեռագրերից բացի, պահվում էին նաև այլ վավերագրեր։ Այդ տեսակետից առաջնությունը պատկանում էր Տաթևի վանքին։ Հայ ժողովրդի կրթության և մշակույթի խնդիրների ուսումնասիրության համար բացառիկ արժեք ունեն Սյունիքի վանքերին կից գործող դպրոցներին, երաժշտանոցներին ու երաժշտական խմբերին վերաբերող տեղեկությունները։ Պատմիչի աչքից չեն վրիպել նաև Սյունիքի բնական պայմանները, հանքային հանածոները, գավառաբաժանումը, տարերային աղետները և այլն։ Նա, թվարկելով Սյունիքի 12 գլխավոր գավառները, փորձում է տալ նրանց անունների ծագումն ու ստուգաբանությունը։ Գավառների թվարկումից հետո Օրբելյանն անցնում է նահանգի գլխավոր ու անառիկ բերդերի հիշատակությանը։ Մեկուկես տասնյակից ավելի այդպիսի բերդերի առկայությունն ինքնըստինքյան խոսում է

այն մասին, որ X—XIII դ. Սյունիքը մասնատված ու անջատ-անջատ գավառներից բաղկացած երկրամաս էր։

Ստեփանոս Օրբելյանը իր հայրենի երկրամասի պատմությունը ներկայացնելիս պատշաճ ուշադրություն է դարձնում ինչպես բովանդակ Հայաստանի, այնպես էլ Կիլիկիայի պատմությանը։ Վերջինիս տնտեսական, մշակութային ու քաղաքական կյանքին վերաբերող նյութերի մի մասը հավաքել է տարբեր աղբյուրներից, իսկ մի մասն էլ ձեռք է բերել անձամբ Կիլիկիայում եղած ժամանակ։

Ստ. Օրբելյանը հետաքրքիր և արժեքավոր տեղեկություններ է հաղորդում նաև Զաքարյանների իշխանության, հայկական մյուս ֆեոդալական տների, Խորեզմի սուլթան Ջալալէդդինի ու մոնղոլական արշավանքների, հատկապես մոնղոլների կողմից Սյունիքի նվաճման, Հայաստանում մոնղոլների տիրապետության և նրանց վարած քաղաքականության, Մերձավոր արևելքի մոնղոլական պետության ներսում տեղի ունեցած իրադարձությունների մասին։ Նրա «Պատմութիւն նահանգին Սիսական» աշխատությունը վստահելի սկզբնաղբյուր է և ունի ճանաչողական մեծ արժեք։

Օրբելյանի Պատմությունը թեև գրված է տոհմասիրական դիրքերից, սակայն ընդհանուր առմամբ նա հանդես է գալիս իբրև ջերմ հայրենասեր, որը որպես համահայկական միասնական պետության ջատագով, գովերգել է օտար բռնակալների դեմ հայ ժողովրդի մղած ազատագրական պայքարը և ամբաստանել բոլոր նրանց, ովքեր, ջլատելով ժողովրդի ուժերը, վնասել են նրա հայրենասիրական ձեռնարկումներին, չխնայելով նաև իր հայրենակից այլազգիներին։

Ստեփանոս Օրբելյանին է վերագրվում պատմագիտական մեկ այլ աշխատություն ևս «Ժամանակագրութիւն» վերնագրով։ Այս աշխատությունը փաստորեն ձեռնարկվել է XII դարի հայ պատմիչ-ժամանակագիր Սամվել Անեցու նույնանման աշխատությունը շարունակելու և լրացնելու նպատակով։ Երևանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանում պահվող Սամվել Անեցու աշխատության հնագույն օրինակն ավարտվում է 1176 թվականով։ Սակայն ժամանակագրության հեղինակը իր ձեռքի տակ ունեցել է Անեցու շարադրանքի մի այնպիսի օրինակ, որտեղ պատմությունը հասցվում է մինչև 1193 թվականը, որտեղից էլ սկսվում է Օրբելյանին վերագրվող ժամանակագրությունը և ավարտվում 1290 թվականով, Ստեփանոս Օրբելյանի հոր՝ Տարսայիճի մահվան ու նորավանքում

թաղվելու հիշատակումով։ Ուսումնասիրողները ենթադրում են, որ ժամանակագիրը իր աշխատության հիմնական մասը գրել է 1277 թվականին, իսկ մյուս մասերը շարունակել է հետո։

Որպես պատմական սկզբնաղբյուր, ժամանակագրությունն, իհարկե, չի կարող համեմատվել Օրբելյանի Պատմության հետ։ Սակայն անկախ դրանից, նա ևս իր տեսակի մեջ արժեքավոր է հայ և մյուս ժողովուրդների պատմության ուսումնասիրության համար։ Փոքրածավալ այդ աշխատությունն իր պարունակած փաստերով ու թվականներով կարևոր ճշտումներ և լրացումներ է մտցնում նրա ընդգրկած տարիների պատմության մեջ։

Ստեփանոս Օրբելյանը հանդես է եկել նաև իբրև բանաստեղծ։ Նա իր հայրենասիրական գաղափարներն ու ձգտումները ավելի խտացված ու ընդգծված ձևով արտահայտել է «Որբ» քերթվածի մեջ, որը գրել է իր մահից մի քանի տարի առաջ՝ 1300 թվականին։ Այն գրելու հորդորողներից առաջինը եղել է ժամանակի նշանավոր գիտնական ու բանաստեղծ Խաչատուր Կեչառեցին։

Եթե մի ակնարկ գցենք XIII դ. երկրորդ կեսի և XIV դ. ընկզբների Հայաստանում ու Կիլիկիայում տեղի ունեցած և հայ ժողովրդի համար այնքան աղետաբեր քաղաքական իրադարձությունների վրա, ապա կտեսնենք, որ զգայուն ու հայրենասեր պատմիչը չէր կարող անտարբեր գտնվել դրանց նկատմամբ։ Իսկ ի՞նչ դրություն էր տիրում Հայաստանում և Կիլիկիայում «Որբի» ստեղծման ժամանակ։

1289 թվականին, Կիլիկիայի թագավոր Լևոն Երրորդի մահվանից հետո, զրպարտանքի ու դավադրության միջոցով կաթողիկոսական աթոռից զրկվեց ու բանտարկվեց նաև Կոստանդին կաթողիկոսը։ Այդ նույն ժամանակներում եգիպտական մամլուկները իրար հետևից տապալելով հարևան մանր իշխանությունները, ներխուժում են Կիլիկիա և 1292 թ. գրավում ու ավերում են Հռոմկլայի բերդը։ Այդ թվականից էլ Հռոմկլան դադարում է հայոց կաթողիկոսանիստը լինելուց։ Հաջորդ տարին նորընտիր կաթողիկոս Գրիգոր Անավարզեցին (1293—1307) նստավայրը տեղափոխում է Սիս. Սակայն մամլուկների հարձակման ամենօրյա վտանգին ավելանում է նաև դավանաբանական վեճը, որի բորբոքողը, դժբախտաբար, ինքը՝ կաթողիկոսն էր, որը կարծում էր հայոց եկեղեցին Հունա-Հռոմեականին միացնելով կապահովի արևմտյան քրիստոնյա տերություններից Կիլիկիայի քաղաքական և ռազմական օգնությունն ստանալն ու նրանց հովանավորությունը։ Եվ ահա Ստեփանոս Օր-

բելյանը նկատելով Կիլիկիայի հայկական թագավորության և հայոց կաթողիկոսության վտանգված դրությունը, իր «Ողբի» մեջ հեռատեսորեն զարգացնում է այն միտքը, որ կաթողիկոսական աթոռը պետք է տեղափոխել Հայաստան։ Կարևորն այն է, որ Օրբելյանը այդ խնդիրը չի դիտում որպես լոկ կրոնական երևույթ, այլ դրան տալիս է ամենից առաջ քաղաքական նշանակություն, արտահայտելով այն ժամանակվա հայ առաջավոր մտավորականության հայրենասիրական իղձերն ու մտորումները։

Ստեփանոս Օրբելյանը իր գաղափարներն ու մտքերը արտահայտում է դիմառնաբար. կաթողիկեի բերանով ողբում է Հայաստանի քաղաքական անկախության կորուստը, օտարների տիրապետությունը, երկրի անկյալ վիճակը և այլն, վերջում կոչ անելով ցաքուցրիվ եղած հայությանը՝ վերադառնալ հայրենիք և խնամել նրան որպես զավակը՝ ծերացած ծնողին։ Հեղինակը հավատացած է, որ հայ ժողովրդի վիշտն ու տառապանքը անպայման վերջ կունենան։ Օրբելյանի Ողբը ըստ էության մի կոչ էր՝ ուղղված ամբողջ հայ ժողովրդին, հագեցված նրա պետական անկախության վերականգնման ցանկությամբ։

«Պատմութիւն նահանգին Սիսական արարեալ Ստեփաննոսի Որբէլեան արքեպիսկոպոսի Սիւնեաց», ի լոյս ընծայեաց Հանդերձ ծանօթութեամբք Կարապետ վարդապետ Շահնազարեանց, Հտ. Ա, Բ, Փարիզ, 1859։

«Ստեփաննոսի Սիւնեաց եպիսկոպոսի Պատմութիւն տանն Սիսական», ի լոյս ընծայեաց Մկրտիչ էմին, Մոսկվա, 1861։

Ստեփանոս Օրբելյան, Ողբ ի սուրբ կաթուղիկէն, Թիֆլիս, 1883։

«Ժամանակագրութիւն Ստեփանոսի Օրբէլեանի», հրատարակեց ու ծանոթագրեց Ա. Աբրահամյան, Երևան, 1942։

«Histoire de la Siounie par Stéphannos Orbélian», trad. de l'arménien par M. Brosset, livr. 1, 2. SPb. 1864, 1866.

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, Հտ. II, Երևան, 1946, նույնի՝ Երկեր, Հտ. Դ, Երևան, 1970։

Հակոբյան Թ., Մելիք-Բախշյան Ս., Ստեփանոս Օրբելյան, Երևան, 1960։

ՍՏ. ՄԵԼԻՔ-ԲԱԽՇՅԱՆ
(պատմական գիտությունների դոկտոր)

ՄՈՄԻԿ

Տաղանդավոր քանդակագործ-ճարտարապետ, մանրանկարիչ Մոմիկը ծնվել է Վայոց ձորում, ամենայն հավանականությամբ XIII դարի 60-ական թվականներին։ Ոչինչ հայտնի չէ նրա մանկության և ուսման տարիների մասին։

Առաջին հիշատակությունը Մոմիկի մասին հանդիպում ենք 1283 թ. կազմված մի գրչագրում, ուր կան մի քանի մանրանկարներ հետևյալ մակագրությամբ. «ղՄոմիկ նկարիչ խորանին յիշեցէք աղաչեմ»։

Նա մտերիմ էր Օրբելյան իշխանական տան և հատկապես նշանավոր պատմիչ, Սյունյաց միտրոպոլիտ Ստեփանոս Օրբելյանի հետ և նրա հանձնարարությամբ էլ կատարել է մի քանի գործեր։

Մոմիկը շատ շուտով դարձավ Օրբելյան իշխանական տան պալատական նկարիչ-ճարտարապետը և ըստ էության փոխարինեց վարդապետ Սիրանեսին, որը նույնպես հայտնի ճարտարապետ-քանդակագործ էր. մեզ են հասել նրա մի շարք նշանավոր գործեր։ Ելնելով ընդհանուր իրադրությունից, չպետք է բացառված համարել, որ Մոմիկը ժամանակին ուսանել է Գլաձորում և իր ընդհատաարդության տարիներին աշխատել Սիրանեսի մոտ։

Իրավացիորեն ենթադրվում է, որ երբ միտրոպոլիտ ձեռնադրվելու համար Ստեփանոս Օրբելյանը մեկնեց Կիլիկիա, նա իր հետ տարավ նաև Մոմիկին։ Դրանով էլ պետք է բացատրել Մոմիկի՝ Կիլիկիայում կատարած մի շարք աշխատանքների առկայությունը և այդ թվում՝ Կեռան թագուհու Ավետարանը։

Մոմիկի հետագա ամբողջ գործունեությունը ծավալվում է Սյունիքում։

Հայ միջնադարյան արվեստի պատմության մեջ յուրահատուկ տեղ է գրավում XIII դարի վերջում և XIV դարի առաջին կեսին

Սյունիքում կազմավորված գեղարվեստական դպրոցը, որն իր անջնջելի հետքն է թողել արվեստի բոլոր բնագավառներում: Վայոց ձորն այդ շրջանում կարծես բախտավոր մի կղզի լիներ կողոպտված և արյունաքամ երկրում: Մոնղոլական լուծը, հարկահավաքների կամայականությունները, քայքայման եզրին էին հասցրել երկրի տնտեսությունը, և շատ գավառների բնակիչներ ստիպված թողնում էին հայրենի օջախներն ու բռնում պանդխտության ճանապարհը:

Այլ էր իրադրությունը Սյունիքում: Օրբելյան իշխաններին հաջողվել էր համաձայնության գալ մոնղոլների մեծ խանի հետ և հարկը անմիջապես նրան վճարելու պայմանով ազատել երկիրը տեղական կառավարիչների և հարկահավաքների դաժանություններից: Եվ այդ արդեն բավական էր տնտեսական զգալի վերելքի, առևտրի և մոնումենտալ շինարարության զարգացման անհրաժեշտ նախապայմանների ստեղծման համար: Այդ շրջանում Սյունիքով էին անցնում տարանցիկ առևտրի մի քանի ուղիներ, և պատահական չէ, որ շատ լեռնանցքների ստորոտներում այսօր էլ նկատելի են բավական մեծ քարավանատների փլատակներ, իսկ լեռնային կարկաչահոս գետերը գոտկող կամուրջներից շատերը այսօր էլ կանգուն և օգտագործելի են:

XIII դ. երկրորդ կեսին և XIV դ. առաջին տասնամյակներին Օրբելյան և Պռոշյան իշխանական տները Սյունիքի տարբեր վայրերում հիմնում են մի շարք վանական հաստատություններ, անմատչելի ծերպերի վրա կառուցում ամրոցներ, իրենց նստավայրերն ու դղյակները շրջապատում ամրակուռ պարսպապատերով:

Այս պայմաններում պատահական չէ բնավ, որ դեպի Սյունիք էին ձգտում ժամանակի շատ մտավորականներ, և այստեղ էլ Սյունիքի եպիսկոպոսական կենտրոն Նորավանքից ոչ հեռու հիմնվում է միջնադարյան Հայաստանի ամենանշանավոր բարձրագույն դպրոցներից մեկը՝ Գլաձորի համալսարանը: Այն արտակարգ մեծ նշանակություն ունեցավ հայ մշակույթի զարգացման գործում ընդհանրապես և մանրանկարչության ու քանդակագործության զարգացման համար՝ մասնավորապես:

Այստեղ են իրենց գործունեությունը ծավալում մի շարք ականավոր մանրանկարիչներ (Թորոս Տարոնացի, Ավագ և ուրիշներ) և այս գեղարվեստական ու մշակութային կյանքով տոգորված կենտրոնում էլ աճեց ու զարգացավ Մոմիկի տաղանդը:

Իր գործունեությունը սկսելով որպես մանրանկարիչ, Մոմիկը

շատ շուտով ուժերը փորձում է մերձակից արվեստների, քանդակագործության և ճարտարապետության ասպարեզներում, ստեղծելով մի շարք հոյակապ, անկրկնելի գործեր:

1292 թ. Նորավանքում նա ծաղկում է մի Ավետարան Հովհաննես և Թադևոս կրոնավորների պատվերով: Ուշագրավ է, որ Մոմիկը այս շրջանում արդեն հանդես է գալիս և՛ որպես ճարտարապետ, և՛ որպես քանդակագործ: Այդ է վկայում Ստեփանոս Օրբելյանի կողմից 1295 թվականին Տաթևում կառուցված ս. Գրիգոր եկեղեցին, որի ճարտարապետական ձևերի համեմատությունը Մոմիկի 1321 թ. Արփայում կառուցած եկեղեցու հետ կասկած չի թողնում, որ այն կառուցել է հենց ինքը՝ Մոմիկը:

Մեծ չէ Տաթևի ս. Գրիգոր եկեղեցին: Կառուցված գլխավոր տաճարի հարավային կողմում, այնտեղ, ուր ժամանակին բարձրացել էր ճարտարապետական համալիրի հնագույն եկեղեցին, այդ գողտրիկ կառույցը իր հորինվածքով ներկայացնում է թաղածածկ մի դահլիճ՝ արևմտյան ճոխ մշակված մուտքով: Ուշագրավ են մշակված հուշարձանի ինտերյերը և հատկապես նրա արևելյան կողմի զույգ լուսամուտները, որոնց ձևերը տարիներ հետո Մոմիկը կրկնեց Արփայի եկեղեցում: Մեծ ճաշակով է կատարված Տաթևի եկեղեցու արևմտյան մուտքի ճակատակալ քարի ծաղկահյուս կոմպոզիցիան, որը կարծես նախօրինակ է հանդիսացել նույն Արփայի եկեղեցու արևմտյան մուտքի համանման ձևերի համար:

Ավարտելով Տաթևի ոչ մեծ չափեր ունեցող եկեղեցին, Մոմիկը վերադառնում է Նորավանք և ձեռնարկում իր մանրանկարչական ամենանշանավոր գործերից մեկի՝ Ստեփանոս Օրբելյանի պատվերով գրվող Ավետարանի ծաղկմանը, որը և ավարտում է 1307 թվականին:

Մոմիկի մանրանկարները իրենց ուրույն տեղն ունեն հայ մանրանկարչության պատմության մեջ, և մեծ վարպետի՝ անհատականության դրոշմը կրող հիանալի գործերը հնարավոր չէ շփոթել այլ նկարիչների գործերի հետ: Որոշ ընդհանրություններ ունենալով նույն Գլաձորի մանրանկարչական դպրոցի շրջանակներում մշակված հորինվածքների հետ, Մոմիկի մանրանկարներն ամենից առաջ աչքի են ընկնում իրենց մոնումենտալությամբ և որմնանկարչական արվեստի հետ ունեցած կոմպոզիցիոն առնչություններով: Մոմիկի գործերին խիստ բնորոշ է տեկտոնիկ կառուցումը, ճարտարապետական մոտեցումը տարածության օգտագործման հարցերին:

Ամեն ինչ մշակված է հաստատուն և մոնումենտալ ձևերով։ Ֆիգուրները կուռ են, կանգնած են հաստատուն հիմնատակների վրա, իսկ մանրանկարների խորքը կազմող ճարտարապետական տարբեր կառույցները աչքի են ընկնում տարածական և պլանային բազմազանությամբ։ Այս ամենն, անշուշտ, պատահական չէր։ Ճարտարապետ-քանդակագործի տարածական մտածողությունը իր կնիքն է դրել նաև նրա մանրանկարչական բոլոր գործերի վրա։ Նրա գողտրիկ, իրենց բացարձակ չափերով ոչ մեծ մանրանկարներն իսկ կարծես որմնանկարչական մեծ հորինվածքների փոքրացրած ընդօրինակումներ լինեն, որտեղ ամեն ինչ լուծված է կուռ տեկտոնիկական սկզբունքներով։ Մոմիկի մանրանկարներին խիստ բնորոշ է մեղմ, ներդաշնակ գունապնակը, ընդ որում, նա որոշակիորեն գերադասում է միմյանց լրացնող ներդաշնակ գույները և հատկապես կանաչը՝ իր ամենատարբեր ելևէջներով։

Մոմիկը դիմանկարային արվեստի ամենամեծ վարպետներից է հայ մանրանկարչության մեջ։ Հատկապես արտահայտիչ են Քրիստոսն ու Աստվածամայրը։ Առանձին հակում ունի դեպի Աստվածամոր կերպարը, որը այնքան հաճախ է հանդես գալիս նրա թե՛ մանրանկարչական, թե՛ քանդակագործական աշխատանքներում, սակայն երբեք չի կրկնվում. ամեն անգամ տեսնում ենք մի նոր մոտեցում, մի նոր տարբերակ այդ այնքան լավ հայտնի, այնքան տարածված կերպարի կատարման բնագավառում։

Այսպես, օրինակ, Ստեփանոս Օրբելյանի պատվերով ծաղկած Սվետարանում Աստվածամայրը երիտասարդ մի կին է, արտահայտիչ և խոր աչքերով, դեմքի նուրբ դիմագծերով և հեզաճկուն կեցվածքով։ Այլ է Աստվածամայրը Արփայի եկեղեցու ճակատակալ քարի վրա։ Այնտեղ նա վեհաշուք երկնային թագուհի է, միջին տարիքի մի կին, որը հանդիսավոր կերպով բազմել է գահին, և պատկերի խորքը կազմող ծաղկահյուս կոմպոզիցիան կարծես շքեղազարդ մի գորգ լինի, ճիշտ այնպիսին, ինչպիսին փռված է նրա ոտքերի տակ՝ մշակված արդեն երկրաչափական զարդաձևերով։

Մոմիկի մանրանկարչական գործերին բնորոշ են խոր դրամատիկական, ներքին հուզականությամբ հագեցված մարդկային ֆիգուրները, որոնք բնավ էլ չեն կորչում ճարտարապետական խորքի վրա։

Ակնհայտ է նկարչի մասշտաբային մտածողությունը։ Այստեղ չկա այն յուրօրինակ անհամամասնությունը, որ հաճախ է հանդիպում հայ մանրանկարիչների գործերում՝ երբ խորքը կազմող ճար-



Մոմիկի մանրանկարներից
(Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. 2848)

տարապետական կառույցները կարծես ֆանտաստիկ, եթերային ուրվագծեր լինեն, որոնք ոչ մի առնչություն չունեն տվյալ պատկերի իրական միջավայրի հետ։ Մոմիկը իր կերպարները պատկերում է ռեալ, իրական միջավայրում։ Կառույցներն իրենց այդ տիպերով լավ հայտնի են, բնորոշ տվյալ ժամանակին, և տարբեր պլանների առկայությունը, միմյանց նկատմամբ ետ ու առաջ դասավորված կառույցները ակնհայտորեն վկայում են հեռանկարային պատրանք ստեղծելու նրա ձգտման մասին։

1305 թ. մահանում է Ստեփանոս Օրբելյանը, և Մոմիկը նրա հիշատակին մի հիանալի խաչքար է կերտում։ Այդ անշուշտ պետք է լիներ 1305—1306 թվականներից ոչ ուշ։ Սյունյաց միտրոպոլիտի հիշատակը հավերժացնող խաչքարի տեղադրումը հազիվ թե հետաձգվեր։

Մոմիկի մասին հիշատակություն հանդիպում ենք 1307 թ. գրված մի Ավետարանում։ Մոմիկը սկսել էր այն, սակայն չէր ավարտել աչքերի տկարության պատճառով, և մանրանկարները կատարել է Գլաձորի դպրոցի մեկ այլ անվանի մանրանկարիչ՝ Թորոս Տարոնացին։ Սակայն շուտով անցնում է աչքերի տկարությունը և Մոմիկը շարունակում է իր բեղմնավոր գործունեությունը։

1302 թվականին, իշխանուհի Թամար Խաթունի պատվերով նա մի հոյակապ խաչքար է կերտում—ամենալավերից մեկը հայկական հազարավոր խաչքարերի մեջ։ Այն աչքի է ընկնում իր ներդաշնակ համաչափություններով և զարդաձևերի նրբագեղ, երկպլանային հյուսվածքով, խաչքարի վերին մասը գրավող դեհսուս կոմպոզիցիան ներկայացնող կերպարների արտակարգ գեղանի պլաստիկայով։ Այստեղ կարծես ծավալ են ստացել, նյութական դարձել նրա մանրանկարային կերպարները, այնքան ներդաշնակ են ֆիգուրները, այնքան մանրամասն մշակված։

Սակայն խաչքարերի հարթապատկերային ձևերը ևս չեն բավարարում նրան, և նա ձգտում է ավելի ուժեղ, ավելի մոնումենտալ ձևերի։ Տաթևի եկեղեցու կառուցումը հիանալի փորձ եղավ նրա համար, և պատահական չէ, որ Օրբելյանները նրան են հանձնարարում իրենց նստավայր Արփայի եկեղեցու կառուցումը, որը և ավարտում է նա 1321 թվականին։ Մոմիկը այստեղ ևս չի հետևում ընդհանրացած, կանոնիկ ձևերին, և արդեն իր հատակագծային ձևերով այս ոչ մեծ կառուցվածքը առանձնանում է տվյալ դարաշրջանում պաշտամունքային ճարտարապետության մեջ գերիշխող ձևերից։ Ներքին տարածություն շահելու համար Մոմիկը վերացնում է ավանդական

դարձած արևմտյան ավանդատները և գմբեթակիր կամարները իջեցնում երկու մույթերի վրա։

Դարչնագույն տուֆաքարերից կառուցվածքը տեղավորված Արփա գետի մոտ, բլրի գագաթին, գերիշխում է շրջապատի վրա և նկատելի է դեռևս շատ հեռուներից։ Մեծ վարպետությամբ են մշակված ճակատնապատերը, ընդ որում, այստեղ առանձնակի տեղ է գրավում արևմտյան մուտքի ճակատակալ քարի վրա տեղավորված Աստվածամոր կերպարը, որի մասին խոսք եղավ վերևում։

Սակայն հուշարձանի իրական զարդն են կազմում ինտերյերում, առագաստների վրա տեղավորված ավետարանիչների խորհրդանշանները՝ թևավոր եղը, արծիվը, առյուծն ու հրեշտակը։ Առանձնակի վարպետությամբ է մշակված Հովհան ավետարանիչի խորհրդանիշը ներկայացնող հրեշտակը, որի լայն բացված թռչնաթևերը գրավելով մոտ երեք մետր տարածություն, ծածկում են առագաստի ամբողջ մակերեսը, իսկ նրա թիկնոցը ծածանվում է օդում, ճախրող հրեշտակի թռիչքի ընթացքին համապատասխան։

1321 թ. երկրաշարժից (որի մասին հիշատակում է Մոմիկը Արփայի եկեղեցու վրա իր փորագրած արձանագրության մեջ) լրջորեն տուժել են Նորավանքի կառուցվածքները, և ինչպես ցույց է տալիս ուսումնասիրությունը, վնասվել էր Սիրանես ճարտարապետի՝ 1261 թ. վերակառուցած գավթի ծածկը։ Ահա սրա նորոգումն էլ հանձնարարվում է Մոմիկին։

Դյուրին գործ չէր զգալի չափեր ունեցող նման կառուցվածքը ծածկել անսյուն, աստիճանաբար դեպի կենտրոն առաջացող պարփակ ծածկով։ Այդ անելու համար ճարտարապետը մշակել էր պահունակային ծածկի կոնստրուկտիվ մի խիստ ուշագրավ համակարգ, որտեղ քառալանջ ծածկի շարքերը աստիճանաբար առաջանալով, կենտրոնում հպվում են քառակուսի եզրաձև ունեցող ստալակտիկային խիստ ուշագրավ ձևերով ծածկված երդիկի կողերին։ Ծածկի այդպիսի կոնստրուկցիան եզակի երևույթ է և անվերապահորեն վկայում է կառուցող ճարտարապետի մեծ հմտության մասին։

Էլ ավելի ուշագրավ են մուտքի և նրանից վեր տեղավորված լուսամուտի ճակատակալ քարերի վրա արված բարձրաքանդակները։ Հատկապես ուշագրավ է Հայր աստծու բարձրաքանդակը, տեղավորված մուտքից վերև գտնվող լուսամուտի բարավորի վրա։ Ոճական տեսակետից այն ընդհուպ մոտենում է վերը նշված Աստվածամոր պատկերաքանդակին, և կասկած չի մնում, որ քանդակված է նույն Մոմիկի կողմից։

Ինքնին վերցրած Հայր աստծո պատկերագրական տիպը մեծ հետաքրքրություն է ներկայացնում։ Բանն այն է, որ միջնադարում Հայր աստվածն ընդհանրապես դիտվում էր իրական կյանքից խիստ հեռու մի էակ և բնավ էլ պատահական չէ, որ նույնիսկ ավետարանային տեսարաններում այն պատկերվում էր սիմվոլիկ ձևով՝ եր-



Նորավանք. մուտքի բարավորը

կրնքից իջնող մի աջ, որին սովորաբար զուգորդում էր նրա խորհրդանշանը՝ աղավնին։ Մինչդեռ այստեղ տեսնում ենք բարավորի ամբողջ բարձրությունն ընդգրկող փառահեղ մորուքով մի մարդու պատկեր, որը բարձրացրել է աջ ձեռքը օրհնելու համար, իսկ ձախ ձեռքում, կրծքի մակարդակի վրա բռնել է մարդու հիանալի մշակված մի գլուխ։

Սյունիքի բազմաթիվ այլ հուշարձանների շարքում Մոմիկի գործերն են, որ աչքի են ընկնում իրենց խիստ որոշակի անհատականությամբ, և մեծ վարպետի այդ կոթողները կարծես մի-մի գագաթ լինեն Սյունիքի XIII—XIV դդ. ընդհանրապես կառուցողական բարձր մակարդակով բնութագրվող հուշարձանների շարքում։

Նորավանքի գավթի վերակառուցումից հետո Տղեգիսում, Օրբելյանների ամառային այդ նստավայրում կառուցվում է, այսպես կոչված, Ջորաց եկեղեցին. նրա շինարարությունը ևս ղեկավարում

էր Մոմիկը: Հուշարձանն աչքի է ընկնում իր խիստ արտասովոր ճարտարապետական հորինվածքով, նման լուծում չենք տեսնում ուրիշ ոչ մի տեղ: Մեծ վարպետությամբ են մշակված նրա ճարտարապետական ձևերը, և կառուցվածքն ամբողջությամբ տոգորված է քարձր գեղարվեստականությամբ և համամասնությունների արտակարգ ներդաշնակությամբ: Ըստ իր հորինվածքի՝ եկեղեցին ներկայացնում է սովորական կոմպոզիցիաների արևելյան մասը միայն—աբսիդը և երկու ավանդատներ՝ նրանից աջ և ձախ: Արևմտյան պատի ամբողջ կենտրոնական մասը գրավում են երեք լայնանիստ, բաց կամարները և այսպիսով աբսիդն իր ամբողջ բացվածքով տեսանելի է դրսից: Եկեղեցու արևմտյան կողմում տարածվում է մի ընդարձակ սալահատակ, որտեղ էլ, ինչպես ենթադրվում է, հավաքվում էր իշխանական զորագունդը ժամերգություն լսելու համար:

Տաթևի, Արփայի, Եղեգիսի եկեղեցիների կառուցումը և Նորավանքի գավթի վերակառուցումը հիանալի դպրոց եղան Մոմիկի համար, և Բուրթել իշխանի՝ Նորավանքում կառուցվող երկհարկ դամբարան-եկեղեցու շինարարությունն սկսելիս նա արդեն փորձված, հմուտ մի ճարտարապետ-քանդակագործ էր և հիանալի կարողանում էր մշակել թե՛ կառուցվածքների ընդհանուր ծավալային ձևերը և թե նրանց անկրկնելի դեկորատիվ հարդարանքը:

Մոմիկը այստեղ ևս պահպանեց իր նախասիրած մի շարք ճարտարապետական ձևերը, իսկ պատկերաքանդակների մեջ՝ իր նախորդ գործերում մշակված պատկերագրական որոշ տիպեր: Սակայն, չի կարելի չնկատել, որ ոչ մի մոտիվ չի կրկնված ճիշտ նույնությամբ, և նույնիսկ լավ հայտնի ձևերը ստացել են նոր մեկնաբանություն, նոր համաչափություններ, թելադրված արդեն նոր պայմաններով և նոր պահանջներով:

Այսպես, օրինակ, կառուցվածքի երրորդ հարկաբաժնի սյուների վրա գտնվող կտիտորական կոմպոզիցիայի կենտրոնական ֆիգուրի՝ Աստվածամոր պատկերագրական տիպը որոշակիորեն հիշեցնում է գավթի մուտքի ճակատակալ քարին քանդակված Աստվածամորը, որը թեև այստեղ զգալի բարձրության վրա է, բայց անհամեմատ ավելի ուժեղ ռելիեֆ ունի և շատ ավելի է ընդհանրացված:

Ավելին, այստեղ երկրորդ հարկի հյուսիսային լուսամուտի ճակատակալ քարին տեսնում ենք երիտասարդ, անմորուս Քրիստոսին—պատկերագրական մի տիպ, որն իր ուղղակի զուգահեռն ունի նույն Մոմիկի 1302 թ. Ստեփանոս Օրբելյանի Ավետարանի

մանրանկարներում, և ընդհակառակն, բնավ չի հանդիպում XIII—XIV դարերի հայ քանդակագործական արվեստի և ոչ մի այլ հուշարձանում:

Լինելով ժամանակի ամենանշանավոր ճարտարապետ-քանդակագործներից, Մոմիկը անշուշտ ուներ բազմաթիվ աշակերտներ և հետևորդներ: Դատելով Վայոց ձորի մի շարք հուշարձանների և պատկերաքանդակների ձևերից, նա ստեղծել էր մի ամբողջ դպրոց, որտեղ գործում էին բազմաթիվ շնորհալի ճարտարապետներ և քանդակագործներ: Այս պայմաններում բացառված չպետք է համարել, որ Նորավանքի երկհարկ դամբարան-եկեղեցու շինարարությանը մասնակցել են նաև նրա աշակերտները, և թվում է, որ դրանով էլ պիտի բացատրվի հուշարձանի տարբեր մասերում տեղավորված պատկերաքանդակների միջև նկատվող ոճական որոշ տարբերությունները:

Սակայն հուշարձանն ամբողջությամբ տոգորված է կառուցողական արտակարգ միասնականությամբ և նրա ծավալային ձևերի ու առանձին համամասնությունների մշակման մեջ ակնհայտորեն զգացվում է մեծ վարպետի հմուտ ձեռքը:

Նորավանքում Մոմիկի հիշատակը հավերժացնող մի համեստ խաչքար է մնացել միայն, կանգնեցված նրա մահից (1333) հետո, հավանաբար նրա աշակերտների կողմից:

Բարխուդարյան Ս., *Միջնադարյան հայ ճարտարապետներ և քարգործ վարպետներ, Երևան, 1963:*

Ավետիսյան Ա., *Հայկական մանրանկարչության Գլաձորի դպրոցը, Երևան, 1971:*

Дурново Л. А., Древнеармянская миниатюра, Альбом, Ереван, 1952.

ՍՏ. ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ
(Ճարտարապետության դոկտոր)

Ֆ Ր Ի Կ

Միջնադարյան հայ բանաստեղծության ամենատաղանդավոր և ինքնատիպ դեմքերից է Ֆրիկը: Նրա կյանքի վերաբերյալ մեր ունեցած տեղեկությունները, ցավոք, կցկտուր են ու հակասական: Դրանք հիմնականում ցրված են բանաստեղծի տաղերի մեջ, մասամբ էլ՝ կողմնակի աղբյուրներում: Հենվելով այդ տեղեկությունների վրա, Ֆրիկով զբաղվող բանասերները տարբեր ու, հաճախ, իրարամերժ եզրակացությունների են հանգել բանաստեղծի կենսագրության այս կամ այն փաստի (անունը, ծննդավայրը, ծննդյան և մահվան թվականները, ծնողները, ընտանեկան վիճակը, ստացած կրթությունը, սոցիալական դրությունը, աշխարհական կամ հոգևորական լինելը և այլն) առթիվ:

Պահպանված ինքնակենսագրական այդ անուղղակի տեղեկությունների հիման վրա պարզված է, որ Ֆրիկը ծնվել է թաթարական արշավանքների սկզբին, 1230-ական թվականներին, հավանաբար Արևելյան Հայաստանում: Մանկությունից սիրել է ուսումը, լավ ծանոթ է կրոնական գրականությանը, եղել է աշխարհական և հոգևոր կոչում չի ունեցել: Ֆրիկը սկզբում եղել է հարուստ, սակայն հետագայում, մոնղոլական պետության ներսում գոյություն ունեցող հարկային, տնտեսական դժնի պայմանների, չարաշահումների, կաշառակերության և ապօրինությունների հետևանքով կորցնում է իր ունեցվածքը, ընկնում է ծանր պարտքերի տակ և նույնիսկ պարտքերի դիմաց իր որդուն գրավ է դնում: Բանաստեղծությունների մեկի մեջ եղած ակնարկից երևում է, որ նա գերի է ընկել և գնվել է փրկանքով: Մահացել է XIV դ. առաջին քառորդում:

Բարեբախտաբար կենսագրության նման հակասական և կցկտուր չեն Ֆրիկի գրական ժառանգության վերաբերյալ եղած տեղեկությունները: Միջնադարյան մի շարք ձեռագիր տաղարաններում

պահպանվել են բանաստեղծի անունը կրող բազմաթիվ ստեղծագործություններ, որոնք հայտնաբերվել են բանասերների կողմից տարբեր ժամանակ և հրատարակվել զանազան պարբերականներում ու ժողովածուներում:

Ֆրիկի տաղերի մեծագույն մասը աշխարհի զանազան վայրերում գտնվող ձեռագրատուն-մատենադարաններում (էջմիածին, Երուսաղեմ, Կ. Պոլիս, Փարիզ, Վիեննա, Վենետիկ, Լոնդոն, Օքսֆորդ) պահպանվող հայերեն գրչագրերից անձամբ հայտնաբերել կամ ուրիշ բանասերների ձեռքով ընդօրինակել է տվել Տիրայր Արքեպիսկոպոսը և 1952 թ. Նյու-Յորքում լույս ընծայել բանաստեղծի տաղերի գիտական և համեմատական բնագիրը՝ ընդարձակ ուսումնասիրություն-առաջաբանով, տաղերի այլընթերցվածներով, ծանոթագրություններով ու բառարանով:

Իրենց բնույթով Ֆրիկի տաղերը բաժանվում են երկու հիմնական խմբի՝ աշխարհիկ և կրոնական-խրատական:

Առաջին կարգի տաղերից են բանաստեղծի հռչակավոր «Գանգատ» («Բան ի Ֆրիկ գրքոյն»), ոչ պակաս նշանավոր «Ընդդէմ ֆալաքին», «Վասն թալեհի և բրջի», «Վասն Արղուն Ղանին և Բուղային» և մի քանի այլ տաղեր:

Ֆրիկի աշխարհիկ տաղերի հիմնական թեմաներից մեկը հայ ժողովրդի պատմական ճակատագիրն է, Հայաստանի քաղաքական վիճակը: Իր լավագույն ստեղծագործություններում բանաստեղծը ճշմարտացիորեն պատկերել է քաղաքական այն ծանր պայմանները, որոնց մեջ գտնվել է նրա հայրենիքը:

Մի շրջան էր դա, երբ մոնղոլա-թաթարական հորդաները հրով ու սրով գրավել էին Հայաստանը և այնտեղ հաստատել իրենց դաժան տիրապետությունը. նրանք մեկը մյուս ետևից ավերել էին Հայաստանի վաճառաշահ, ծաղկուն քաղաքները՝ Անին, Կարսը, Դվինը, Կարինը, ոտնակոխ արել երկրի բերրի դաշտերը:

Իբրև իսկական քաղաքացի-բանաստեղծ, որի համար թանկ է իր հայրենիքի անկախությունը և հայրենակիցների կյանքն ու պատիվը, Ֆրիկը ցավով ու սրտի կսկիծով ողբում է նրանց ծանր վիճակը «անօրենների» ձեռքին.

Որքա՞ն քակեն եկեղեցի,
Քանի՞ շինեն պիղծ մզկիթնի.
Որքա՞ն տանջեն զմեզ յաշխարհի,
Եւ կեղեքեն զկեանս մեր յայտնի...

Ֆրիկի տաղերի մեջ արձագանք է գտել Հայաստանի ընշազուրկ բնակչության տնտեսական և իրավական անմխիթար վիճակը թաթար բռնապետների իշխանության տակ.

Հիմիկ զըժարեց բաներս,
Որ թաթարն եղաւ թագաւոր,
Զըրկեց զամենայն աշխարհս,
Ու գողերն եդիր մեծավոր։

Հայրենիքի քաղաքական վիճակի գեղարվեստական դրսևորմանը զուգընթաց, Ֆրիկն իր աշխարհիկ տաղերում կենդանի պատկերներով ներկայացրել է նաև իր ապրած ժամանակաշրջանում Հայաստանում գոյություն ունեցող հասարակական հարաբերությունները։

Մի ժամանակաշրջան էր դա, երբ մոնղոլ խաների ու տեղական ազնվականության շահագործմանն ու հարկահանության ծանր լծին միանում էին վաշխառու-առևտրականների անասելի կեղեքումները, երբ քայքայվում, հողազրկվում ու ընշազրկվում էր Հայաստանի աշխատավոր բնակչությունը։ Հետզհետե խորացող դասակարգային շերտավորման հետևանքով երկրի հարստությունը աստիճանաբար սկսում էր կուտակվել փոքրամասնության ձեռքին, քաղաքները լցվում էին ընշազուրկ մարդկանց բազմություններով։

Ապրելով հասարակական վերոհիշյալ պայմաններում, անձամբ տուժած լինելով տիրող սոցիալական հակասություններից (ենթարկվելով ընշազրկման ու աղքատացման), Ֆրիկը առանձնապես սուր կերպով է զգացել մարդկանց գոյավիճակի մեջ եղած տարբերությունն ու խոր հակադրությունը.

Մէկին հազար ձի և ջորի,
Մէկին ոչ ուլ մի, ոչ մաքի.
Մէկին հազար դեկան ոսկի,
Մէկին ոչ փող մի պըղնձի.
Մէկին բեհեղ և ծիրանի,
Մէկին բրդէ շալ մի չանկնի.
Մէկին հարամըն յաջողի,
Մէկին հալալն կորուսի.
Մէկն ի զըրկանացն հարստի,
Մէկն յիւրայնոցն աղքատասցի...

Բանաստեղծը տեսնում է, թե ինչպես այս անհավասարության հողի վրա մարդիկ բաժանվել են երկու դեմքնթաց բանակների։ Մի

կողմում բախտավորները կամ թալեհ ունեցողներն են, մյուս կողմում՝ անբախտները։ Մինչդեռ առաջինները իրենց ունեցվածքի շնորհիվ մեծարվում են անարժանաբար, երկրորդները դատապարտված են անարդարացի անուշադրության ու արհամարհանքի.

Այն մարդն, որ թալեհ ունի,
Յոլումէ իսկի չէ զըրկած.
Զօրըն նա պարապ նըստի,
Ու բարիքն ի մոտն է կուտակած։

Այն մարդն, որ չունի թալեհ,
Ի յամէն տեղիք է նա ծեծած...

Նման խոսուն ու ճշմարտացի ընդհանրացումներ հասարակական կյանքի դասակարգային շերտավորման մասին՝ քիչ կարելի է գտնել Ֆրիկի ապրած դարաշրջանի ոչ միայն հայ, այլև համաշխարհային գրականության մեջ։

Ֆրիկի մեծությունն այն է, որ նա շատ վաղ սկսել է մտածել աշխարհում գոյություն ունեցող անարդարությունների ու անհավասարությունների առաջացնող պատճառների մասին.

Մտօքս յայս բանիս վերայ
Շատ ատեն ի հոգս եմ անկած.
Ասեմ, թէ այս էՙր լինի,
Որ զամէն հաւասար չէ զուգած։

Բանաստեղծը ոչ միայն մտածել, այլև ծառացել է բոլոր նրանց դեմ, ովքեր մեղավոր են այդ անարդարությունների ու անհավասարությունների համար։

Նա դժգոհ է աստծուց՝ հայ ժողովրդին «անօրենների» պատճառած անլուր տառապանքների հանդեպ նրա ցուցաբերած հանդուրժողության, բնակչության վրա նրա կողմից կարգված դաժան իշխանավորների համար և երկմտում է նրա արդար և իրավ «դատավորի» համբավի նկատմամբ.

Որքաՙն տանջեն զմեզ յաշխարհի
Եւ կեղեքեն զկեանս մեր յայտնի.
Եւ դու ներես յամենայնի,
Ի՝ անտես առնես զմեզ վըշտի։

Իշխան դըրեր ես մէկ մէկի,
Քան զքանասար գայլ ոչխարի...
Եւ ա՞յս էր բան քո հրամանի,
Արդար, իրաւ դատաւորի..

Ֆրիկը զայրագին կշտամբանք է շարտում ճակատագրի դեմ նրա «մոլոր» վարքի համար.

Էյ չարխ, ամ քեզ ի՞նչ ասեմ,
Քան զամէն ես խիստ դու մոլոր.
Ըզվատին տունըն կու ծեփես ոսկով դու բոլոր,
Ջաղէկն ի յերկիր ի ներս վտարես որ ժողովէ կըտոր.
Ջայն որ խոզարած վայել է, կու շինես ահեղ ձիաւոր,
Ու զուղորդ մարդկանց տունըն կու քակես առանց բահաւոր։

Բանաստեղծի համարձակությունն այնտեղ է հասնում, որ նա «ծուռ» է հայտարարում ճակատագիր-ֆալաքի ողջ արարքը, բացականչելով.

Ծուռ է զինչ որ դու կառնես
Ո՞վ լինի հաւան քեզ այդոր...

Քննադատելով տիրող քաղաքական-հասարակական կարգերը, Ֆրիկը, սակայն, ի վերջո զղջում է՝ աստծուն իր ուղղած «նենգ ու ծուռ» խոսքերի համար, բայց նրա այդ քննադատությունն էլ մեծ համարձակություն էր իր ժամանակին։

Ֆրիկի կրոնական-խրատական տաղերից են նրա «Բան ոգեշահ», «Բան պիտանի», «Վասն հոգոյն», «Յիշէ զբան Աւետարանին», «Վասն ողորմութեան», «Ի վերայ մեծատանն և աղքատ Ղազարին», «Այս է համասփիւռ ծաղիկն» և ուրիշ տաղեր։ Վերջիններիս մեջ բանաստեղծը իր ժամանակի համար հատկանշական կրոնական հայեցակետով արծարծում է՝ հոգու և մարմնի հակամարտության, իրական և հանդերձյալ աշխարհների, երկնավոր և երկրավոր կյանքի, մահվան և ունայնության, մեղքի, քավության և կրոնական, խրատական-բարոյախոսական այլ խնդիրներ։ Նա գտնում է, որ մարդու հոգին գերադասելի է մարմնից, ուստի պետք է մտածել հոգու փրկության մասին, հանդերձյալ կյանքի մասին, չպետք է խաբվել անցավորին, անհրաժեշտ է ուրանալ այս կյանքը, պահքով, աղոթքով ու արտասուքով սպանել մարմինը, կենդանության ժամանակ աղքատներին օգնել, անհրաժեշտ է հետևել ավե-

տարանական խրատներին, ձգտել արժանանալու աստվածային լույսին, մահով միանալու աստծու հետ և այլն։

Իր կրոնական-խրատական տաղերով Ֆրիկը նման է ժամանակի և նախորդ շրջանի հոգևոր թեմաներով գրող բանաստեղծներին, սակայն չի նույնանում նրանց հետ։ Ֆրիկի այդ տաղերում անգամ հաճախակի հանդիպում են աշխարհիկ-քաղաքացիական մոտիվներ, հասարակական-բարոյական առողջ գաղափարներ։

Բանաստեղծը անողոք քննադատում, մերկացնում է «մեծատուններին» անասնական ագահությունն ու եսամոլությունը.

Ի կեր ե՛ի խում ի հետ մեղաց,
Ի շուրջ կու գաս զօրն անդադար.
Ջըրկես ու տաս մարմնոյդ ի կեր,
Գիրացընես որդանց համար...

բացահայտում է թագավորների ռազմատենչ-նվաճողական նկրտումները.

Թագաւորքըն չի հաշտին,
Հետ միմեանց ոխ կու պահեն,
Հանապազ զոր ժողովեն,
Եւ զմիմեանս ի սուր քաշեն...

պարսավում է հոգևորականների անբարեպաշտությունն ու արծաթասիրությունը.

Վարդապետք արծաթասէրք,
Եւ յօրինաց խիստ ի զատ են...
Բարձով նստին ի ժամատանն,
Որում հրեշտակքըն կու սարսեն։

Կրոնական-խրատական տաղերում Ֆրիկը դրսևորում է իր խոր հումանիզմը դեպի մարդն ընդհանրապես և աշխատավոր, հարբուստահարվող մարդը մասնավորաբար, սրտանց ցավելով վերջինիս կրած անլուր տառապանքների համար։

Ի տարբերություն տիրող կրոնական ըմբռնման, Ֆրիկը հաստատում է այն միտքը, որ աստվածային, հոգևոր սերը ոչ թե նախորդել, այլ հետևորդել է աշխարհային սիրուն.

Թէ չի կայր սէր յաշխարհս և կամ սէր չէր եղեալ,
Արարիչն առ մարդիկ սէր ե՞րբ ցուցանէր։

Քիչ չեն կրոնական այն քերթվածները, որոնց մեջ օգտագործված են բնության ու շինականի աշխատանքային առօրյայից վերցված պատկերներ, համեմատություններ ու մակդիրներ.

Մինչ դեռ ամառն է պէտ արա,
Որ ի ձմեռն չանկանիս.
Զիւնն ի վերայ լերանց իջաւ,
Յաչողութիւն դու քեզ չունիս.

Թէ կալ ու կաս առնես այսօր
Զիւնն ի վերայ գայ դու մըսիս.
Երթայ արևն և դու մընաս,
Ի շինութիւն չը հասանիս։

Մինչդեռ եկեղեցական հեղինակներից շատերն իրենց գրվածքներում հաճախ բացասական վերաբերմունք են դրսևորել ժողովրդական բանահյուսության նկատմամբ, Ֆրիկը առաջիններից մեկն է հայ միջնադարյան գրողներից, որ գնահատել և իր տաղերի մեջ լայնորեն օգտագործել է այն։

Ժողովրդական բանահյուսության տարբեր տիպի ստեղծագործություններից բանաստեղծը բավական հաճախակի դիմել է առածների ու ասացվածքների օգնությանը, երբեմն բառացի, երբեմն էլ մասնակի ոճավորմամբ կամ փոփոխությամբ մեջ բերել դրանք իր տաղերում։

«Խելօքնուն ասած» այդ «մասալ»-ների կամ «խելօքնուն» այդ «խրատ»-ների միջոցով նա ավելի պատկերավոր, խոսուն է դարձրել իր շրջապատում տիրող սոցիալական անհավասարության ու անարդարության նկարագիրը, առավել ցայտուն, կենդանի՝ անձնական, հասարակական և բարոյական այլ և այլ խնդիրների նկատմամբ իր ունեցած վերաբերմունքը։

Ֆրիկի տաղերում առկա հիշյալ կարգի ժողովրդական առածների և ասացվածքների ցայտուն նմուշներից են հետևյալները.

Ջոտքդ քո չափով փրոես,
Եւ ապա լինիս շահաւոր...

Երկու տէրանց ե՞րբ կարենաս՝
Հանց ծառայել, զինչ պիտենայ...

Աղքատ իմաստուն լաւ է,
Քան հազար անգէտ գանձաւոր...

Ով անմեղաց հոր կու փորէ,
Ինքն անկանի ի մէջ գըբին...

Երբ զարքնի տղայն ու լայ,
Գէմ, ծըծցընէ իւր մայրն զնա...

Հետ անգետին մի՛ դատիր,
Թէ հազար օր զքեզ կու սիրէ...

Ժողովրդական բառ ու բանին ծանոթ մարդը կարդալով Ֆրիկի հռչակավոր «Գանգատի»

Մէկն ի պապանց պարոնորդի,
Մէկն ի հարանց մուրող լինի.
Մէկին հազար ձի և ջորի,
Մէկին ոչ ուլ մի, ոչ մաքի.
Մէկին հազար դեկան ոսկի,
Մէկին ոչ փող մի պղնձի.
Մէկին հազար հատ մարգարտի,
Մէկին ոչ ուլնիկ մի ապիկի...

տողերը չի կարող չմտաբերել հայ ժողովրդի ստեղծած համանման մոտիվներ ունեցող հետևյալ առածները՝ «Որն ունի Նախչվան, որը չունի չարխի չվան», «Որն ունի Շաքի-Շիրվան, որը չունի խեղդվելու չվան», «Որուն կուտա բերդ ու դիվան, որուն չի տար չարուխին չվան», «Վուրին՝ ավար, վուրին՝ խավար», «Որին կուտաս սելով փետ, որին չես տա ցախ, աստված» և այլն։

Ֆրիկը թողել է մեզ դրամատիկ սյուժե ունեցող ժողովրդական մի ավանդության չափածո մշակում ևս։ Դա նրա «Տաղ Ֆրկան ասացեալ ի վերայ եղբայրասպանին» գեղեցիկ և հուզիչ բանաստեղծությունն է։ Սրա մի տարբերակը կա ձեռագրերից մեկում և անվանված է «Առակ լաւ և պիտանի». այստեղ բանաստեղծը խրատում է մարդկանց հեռու մնալ ագահությունից՝ իբրև մեծ չարիքից։

Ավանդության բովանդակությունը հետևյալն է։ Երկու ունևոր եղբայրներ են ապրելիս եղել Մսրում։ Մեծ եղբայրը որոշում է մորթել փոքրին, որպեսզի եղած ունեցվածքը մնա իրեն։ Պատի մեջ շարված աղյուսներից մեկը պատմում է իր գլխով անցածները և հորդորում է մեծ եղբորը հեռու մնալ եղբայրասպանությունից։ Պարզվում է, որ խոսող աղյուսը նախկինում եղել է մի մեծ պարոնի մարմինը, որը զանազան արկածների հանդիպելուց հետո դարձել է աղյուսի առաղձ։

Ժողովրդական բանահյուսությունը միայն իր բովանդակությամբ (գաղափարներով, սյուժեներով) չէ, որ գրավել է Ֆրիկի ուշադրությունը։ Իբրև «ճարտար» բանաստեղծ նա չէր կարող չգնահատել նաև այդ բանահյուսության արվեստը՝ առած-ասացվածքների հարուստ նմանահնչունություններն ու ներքին հանգերը, ժողովրդական դարձվածքների հակիրճ ու պատկերավոր լեզուն, ժողովրդական երգերին հատուկ բանաստեղծական բազմազան ու ռիթմիկ ոտանավորը։

Ֆրիկին առանձնապես դուր է եկել «հայրեն» և կամ «հայերեն» անուններով հայտնի միջնադարյան ժողովրդական երգերի ռիթմիկ-երաժշտական չափը (7 և 8 վանկանի, նույնահանգ կամ մեջընդմեջ նույնահանգ տողերով), որը հնուց սիրված է եղել մեր գուսանների ու ժողովրդական երգիչների կողմից և որը օգտագործել են նաև միջնադարյան հայ աշխարհիկ տաղերգուներից մի քանիսը (Մկրտիչ Նաղաշ, Գրիգորիս Աղթամարցի և այլն)։

Բանաստեղծի բազմաթիվ տաղեր գրված են «հայրենների» չափով ու հանգով։

Ֆրիկը հայ առաջին աշխարհիկ հեղինակներից է, որ գիտակցորեն գրել է ոչ միայն ժողովրդին հասկանալի ու հարազատ հարցերի մասին, այլև նրան մատչելի ձևով ու լեզվով.

Ֆրիկն հանցեղ պարզ է խօսել,
Որ ամենայն մարդ իմանա,

կարդում ենք նրա տաղերից մեկում։

Իր տաղերը ստեղծելիս բանաստեղծը մտածել է ոչ միայն այն մասին, որ դրանք հասկանալի լինեն բոլորին, այլև այն մասին, որ դրանք լինեն արվեստավոր, գեղեցիկ։ Եվ նրան ըստ ամենայնի հաջողվել է այդ։

Ֆրիկը գիտակցել է իր ստեղծագործությունների գեղարվեստական արժանիքները և ինքնատիպ մտքի ծնունդ լինելը.

Տէր կենդանի է և օրհնեալ,
Որ չէ այլոց բանքս ասացած.
Ջինչ ըզծաղիկ եմ ժողովել,
Քան զմարգարիտ պայծառ շարած։

Ֆրիկի ինչպես աշխարհիկ, այնպես էլ կրոնա-բարոյախոսական բնույթի տաղերը հարուստ են բազմաթիվ ինքնատիպ ու գունեղ պատկեր-համեմատություններով։

Ահա մի քանի նմուշ դրանցից.

Յահէն ահեղ դատաստանի՝
Քան սկացեալ ամպ կու ցօղամ։
Ջինչ արևու շողն ի ջրին՝
Ի մէջ հոգոյս կու թովրուա։

Յաւել թէ գինի խմեմ,
Նայ ծըփամ զինչ նաւն ի յալուն։

Անգէտն է ի հուր նման,
Ուր ընկնի գտեղն կու էրէ.
Գիտուն է ի ջուր նման,
Ուր երթայ՝ կանաչ բուսէր է... և այլն։

Ֆրիկի տաղերն աչքի են ընկնում նաև իրենց տաղաչափական ձևերի ու հանգերի բազմազանությամբ։ Հակառակ հոգևոր բանաստեղծների օգտագործած բանաստեղծական ծանր չափերի, միօրինակ հանգերի, նա գործ է ածում ռիթմիկ, երաժշտական հանգեր, բանաստեղծական տարբեր ձևեր ու տեսակներ, որոնք հաջողությամբ դրսևորում են նրա լավագույն տաղերի հարուստ, հետաքրքիր բովանդակությունը։

Բանաստեղծի մի կարևոր առանձնահատկությունը նրա ինքնաբուխ անմիջականությունն է։ Նրա լեզուն, ինչպես ինքն է խոստովանել, պատուղ է տվել միայն այն ժամանակ, երբ Տաղկել են հեղինակի միտքն ու հոգին.

Երբ կու ծաղկի միտքս ու հոգիս,
Լեզուս իմ հանց պըտուղ կու տա։

Հայոց հին գրականության ամենահմուտ ու հեղինակավոր մասնագետ Մ. Աբեղյանը գրում է. «Առաջին տպավորությունը, որ ստացվում է Ֆրիկի բանքերից, այն է, որ դրանք մեծ մասամբ հորինված են սպոնտան կերպով, այսինքն մի ինքնաշարժ, ինքնաբուխ ազդումով, առանց խորը խոկալու, մի տեսակ բնազդաբար։ Կարծես մի ներքին ձայն խոսում է նրա մեջ, նա ունենում է մտքի լուսավորություն և սաստիկ հուզված ու լցված, մտասույզ ու հափշտակված, դիմում է բանաստեղծությանը։ Հոգեշահ բանքերն անգամ, որոնք թվում է թե իբրև խրատներ պիտի լինեին սառն ու անկենդան, ունին անձնական բնույթ, ինքնաբուխ ելնում են սրտի խորքից և առանց որոշ ծրագրի, ինչպես ափերից դուրս ելնող գետ՝ հորդահոս զեղումներով և անարգել առաջ ընթանում»[1]։

[1] Մ. Աբեղյան, Հայոց հին գրականության պատմություն, երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970, էջ 329։

Մեծ են Ֆրիկի տաղերի ինչպես հասարակական, այնպես էլ գեղարվեստական արժանիքները։ Ինչպես բնութագրել է Մ. Աբեղյանը, Ֆրիկը և՛ ձևով, և՛ հարուստ բովանդակությամբ մի ինքնուրույն առաջնակարգ բանաստեղծ է, որ հավասար գեղեցկությամբ երգում է թե՛ իր անձնական կյանքի վիճակը, թե՛ ազգային-քաղաքական և հասարակական խնդիրներ, արտացոլելով իր օրերի իրականությունը, պայքարելով ընդդեմ հարստահարիչների և խորապես հավատալով ժողովրդի լավագույն ապագային։

Համաշխարհային պոեզիայի լավագույն հուշարձաններին քաջատեղյակ ռուս անվանի բանաստեղծ և գիտնական Վալերի Բրյուսովը հիացմունքով խոսելով միջնադարյան հայ քնարերգության մասին և համարելով այն «հայ ոգու ճշմարիտ հաղթանակը համաշխարհային պատմության մեջ», այդ քնարերգության մեջ հատուկ և պատվավոր տեղ է հատկացնում Ֆրիկի ստեղծագործություններին, դրանց մեջ առաջին անգամ բոցավառված տեսնելով «ազատ քննադատության ոգին»[2]։

Իր ստեղծագործությունների վերոհիշյալ արժանիքների շնորհիվ Ֆրիկն առաջնակարգ տեղ է գրավում ոչ միայն բազմադարյան հայ բանաստեղծության լավագույն ներկայացուցիչների, այլև միջնադարի համաշխարհային գրականության սակավաթիվ ազատախոհ և ազատախոս մեծ հեղինակների շարքում։

Ֆրիկ, Դիւան, ի լոյս ընծայեց Տիրայր Արքեպիսկոպոս, Նյու-Յորք, 1952։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ Երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։

Հովհաննիսյան Ա., Ֆրիկը պատմա-քննական լույսի տակ, Երևան, 1955։

Ժամկոչյան Հ., Պատմա-բանասիրական դիտողություններ Ֆրիկի և նրա տաղերի մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1958, № 1։

«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под ред. В. Я. Брюсова, М., 1916.

Tchobanjan A., La Roseraie d'Arménie, t. II, Paris, 1923.

Ա. ՂԱՆԱԼԱՆՅԱՆ
(ՀՍՍՀ ԳԱ թղթակից-անդամ)

[2] «Поэзия Армении», М., 1916, էջ 47—48։



Սարգիս Պիծակի իլիճանկարը
(Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. 7651)



Սարգիս Պիծակի մանրանկարներից
(Մաշտոցի անվան մատենադարան, ձեռ. 7651)

ՍԱՐԳԻՍ ՊԻԾԱԿ

Սարգիս Պիծակը ապրել, ստեղծագործել է XIV դարում, Կիլիկյան Հայաստանի պատմության ամենահակասական, ամենաբարդ և ամենաողբերգական ժամանակաշրջանում: Կիլիկյան հայոց թագավորությունը, ինչպես ճիշտ և դրամատիկորեն ներկայացնում էր ժամանակակից վենետիկցի Սանուտոն, XIV դ. սկզբին արդեն «ժանիքներով ծվատում են չորս գաղաններ. մի կողմից առյուծը, այսինքն՝ թաթարները, որոնց հայոց թագավորը մեծ տուրք է տալիս, մյուս կողմից՝ ընձառյուծը, այսինքն սուլթանը (եգիպտական), որը ամեն օր ավերում է երկիրը և կոտորում քրիստոնյաներին, երրորդ կողմից՝ գայլը, այսինքն թուրքերը (Իկոնիայի), որոնք ավերում են տնտեսությունը և թագավորությունը, չորրորդ կողմից՝ օձը, այսինքն մեծ ծովի ավազակները (Միջերկրական ծովն ակոսող վենետիկցիներն ու ճենովացիները), որոնք ամեն օր կոտրատում են Հայաստանի քրիստոնյաների ոսկորները»[1]:

Այդ ժամանակաշրջանում է, ահա, ստեղծագործում, բազմաթիվ ձեռագրեր պատկերազարդում Սարգիս Պիծակը՝ անկախ Կիլիկիայի վերջին մեծ նկարիչը:

Սարգիս Պիծակի կենսագրության վերաբերյալ տվյալներ գրեթե չկան: Հայտնի է, որ դեռևս 1301 թ. նա օգնել է իր հորը՝ մանրանկարիչ Գրիգոր քահանային պատկերազարդելու մի ձեռագիր: 1320 թվականին նրա արվեստն արդեն համակիլիկյան ճանաչում էր ստացել:

Պահպանվել է մի ավանդություն Սարգսի Պիծակ մականվան վերաբերյալ: Մի անգամ նրա հոր՝ Գրիգոր քահանայի մոտ հավաքված են լինում հյուրեր: Այն պահին, երբ փոքրիկ Սարգիսը

[1] Տե՛ս Г. Микаелян, История Киликийского армянского государства, Ереван, 1952, էջ 451:

նկարում էր, մի պիծակ է նստում հանդիպակաց լուսամուտին։ Նա իսկույն նկարում է պիծակին։ Հյուրերը նկարի վրա պիծակ տեսնելով փորձում են քշել։ Երբ Գրիգոր քահանան ծիծաղելով հայտնում է, որ դա նկար է, իր որդին է նկարել, զարմացած հյուրերը նրան կոչում են Պիծակ։

Սարգիս Պիծակը մանրանկարչական գործունեությամբ է զբաղվել Կիլիկիայի տարբեր վայրերում՝ Սիս, Սկևռա, Դրազարկ, Կոպիտառա և այլուր։ Նրա պատկերազարդած ավելի քան երեսուն ձեռագրեր ցրված են աշխարհով մեկ՝ Վենետիկ, Երուսաղեմ, Տյուբինգեն, Նյու-Յորք և այլն։ Նրանց նշանակալից մասը գտնվում է Երևանի Մեսրոպ Մաշտոցի անվան մատենադարանում։

Հայ մանրանկարչության շուրջ հազարամյա պատմության մեջ կիլիկյան մանրանկարչությանը վիճակվել էր մոտ երկու հարյուրամյակ (սկսած XII դ. կեսերից մինչև 1375 թվականը՝ Կիլիկիայի հայկական պետության վերջնական անկման շրջանը) ունենալ իր անընդմեջ զարգացման փառահեղ ուղին, որն ավարտվում է Սարգիս Պիծակի մանրանկարչությամբ։

44 տարիների ընթացքում՝ 1319—1353 թվականներին, Սարգիս Պիծակի կողմից պատկերազարդված մի շարք ձեռագրեր բնորոշ են իրենց պատկերային ներքին ուժով և ինքնատիպությամբ, որոշակիորեն տարբեր՝ նախորդ դարերի և՛ կիլիկյան, և՛ բուն հայաստանյան մանրանկարչության պատկերային արվեստից։

Պիծակի պատկերազարդած ձեռագրերի մեծ մասը ավետարանագրքեր են, որտեղ յուրաքանչյուր ավետարանից առաջ նկարիչը (կամ ծաղկողը, ինչպես նկարչին անվանվում էին միջնադարում) սովորաբար նկարում էր համապատասխան ավետարանչին։

Տարբեր տարիների ձեռագրերում ներկայացված այդ ավետարանիչների պատկերներում, ահա, կարելի է նկատել Սարգիս Պիծակի ստեղծագործական հասունացումը։

Ավետարանչի ֆիգուրի ուրվագիծը նկարիչը շեշտում է գույնի մուգ երանգով կամ ուղղակի մեկ վրձնահարվածի նուրբ, ճկուն ու դիպուկ գծերով։ Ընդ որում ուրվագիծը երբեք ծայրից ծայր միևնույն ուժգնությամբ չի տարված. տեղ-տեղ ուժեղանում է ու թուլանում։ Ինչ-որ տեղ այն, ասես, ծավալի պատրանք է ստեղծում։

Պիծակը բավականաչափ նրբորեն է գծագրում նաև ձեռքը, ոտքը, երբեմն էլ դաստակի կամ արմունկի հոդի մի ճկուն և կենդանի միացությամբ շունչ տալիս ամբողջ պատկերին։ Պատահում է, որ ոտնաթաթերի ու դաստակների հարաբերությունները անբնական են

թվում, պատահում է, որ մատների, ոտքի ու ձեռքի հոդային հարաբերությունները ակնարկված են միայն ճկուն կորագծով, բայց դա առավել կենդանություն է տալիս կերպարին։ Տակավին Ներսես Լամբրոնացին (XII—XIII դդ.) իր «Ատենաբանության» մեջ նշում էր, որ հարկ չկա մարդուն պատկերել ճշգրիտ երանգներով. նրա կենդանությունը ներկայացնելու համար բավական է միայն ներկայացնել այնպիսի շարժում, որ ներգործի հոգու վրա։

Պիծակի հետագա նկարազարդումներում ավետարանիչների նկարները դառնում են ավելի ու ավելի հարթապատկերային, առարկաները ավելի են կորցնում իրենց ձևերի որոշակիությունը։ 1353 թ. «Բժշկության ավետարանի» Մարկոս ավետարանչի պատկերում արդեն հեռավոր կերպով ակնարկվում են առարկաներ (սեղան, դանակ, տուն, ակնատ, պատվանդան, գիրք և այլն), բայց դրանք իրապես երկրաչափական ուղղանկյունների, սեղանների, եռանկյունների վերացական դասավորություններ են, որոնք ֆիգուրի աջ և ձախ կողմերում չնմանվելով միմյանց, այսուհանդերձ, պահպանում են ձևա-ոճական մերձավորություն և ոչ միայն դունային, այլև գծային հավասարակշռության համակարգը։

Պիծակի մեզ հայտնի վերջին աշխատանքը հիշյալ «Բժշկության ավետարանն» է։ Դա կարծես հայ ժողովրդի անմխիթար քաղաքական կյանքի ու 1348 թ. ժանտախտի արձագանքը լիներ. Պիծակն այդ ավետարանով աղերսում էր աստծուն՝ խնայել հայոց օրհաս ապրող վերջին թագավորությունը, Կիլիկիայի հայության բեկորներին։ Այստեղ, ինչպես բյուզանդական, կիլիկյան այլ ձեռագրերում, պատկերազարդումների հետ միասին հաճախ տեքստը ճարտարապետական ձևավորում է տալիս էջին։ Տեքստի հետ նկարները կազմում են ուշագրավ ձևեր՝ մերթ հատվելով սկահակաձև, մերթ տեքստի մեջ առաջացնելով ուղղանկյուն «պատուհաններ», երբեմն էլ տեքստը, սեղանաձև կամ սուր անկյուն կազմած, մտնում է նկարի մեջ։ «Բժշկության ավետարանի» էջերի գլալի մասը կազմված է տեքստի և պատկերների այդպիսի գեղեցիկ փոխհարաբերություններով։

Կան նաև էջեր, որտեղ պատկերը տեքստից անկախ, ինքնուրույն կոմպոզիցիա է կազմում։ Այդպիսին է «Հրեշտակի հայտնությունը յուղաբեր կանանց» նկարը, որը իր յուրակերպ կառուցվածքով առանձնահատուկ հետաքրքրություն է ներկայացնում։ Այն պատկերված է ուղղանկյունաձև զարդարուն շրջանակում, տեքստի

միջին մասում, հնչեղ գուներանգներով, որոնց շնորհիվ էլ ընդգծվում է պատկերի սիլուետային բնույթը։

Նկարիչն ստեղծել է պատկերավորման ձևերի, գծերի ու գույների մի յուրահատուկ հավասարակշռություն, մի հրաշալի և կուռ հյուսվածք։

Իսկ «Քրիստոսը կերակրում է ժողովրդին» բազմաֆիգուր նկարում Պիծակը հասել է կոմպոզիցիոն կատարյալ ամբողջականության, իր ընդհանուր մակերեսների մեջ նկարը չեղծելով որևէ անկյունագծով, կորով, թեքությամբ։ Կոմպոզիցիոն-ոճական առավել խստությունից խուսափելու համար, սակայն, պերսոնաժների կենդանի և ազատ ժեստերի միջոցով նա աշխուժություն է հաղորդում հստակ, բարդություններից ու մանվածապատություններից զերծ մակերեսներին։

Պիծակը իր նախորդ կիլիկյան վարպետների պես զարդագրության մեծ վարպետ է, թեև չունի նրանց նախշամոտիվների բազմազանությունը։ Նրա զարդագրությունները առավել բնորոշ են իրենց հստակությամբ, գույների սահմանափակ, բայց որոշակի բնույթով, մեծ մասամբ գամված ոսկու ֆոնին։ Որոշ ձեռագրերում նա նույնիսկ չի օգտագործում գույնը՝ ուղղակի դիմելով գրաֆիկական նուրբ և պարզ նախշագրական միջոցների։

Սարգիս Պիծակը ամենից առաջ գծի նկարիչ է։ Գույնը օժանդակում է նուրբ ու ճկուն ուրվագծին։ Նա ֆիգուրները, առարկաները՝ անկախ նրանց պատկերման ճշգրտության, ոճավորման, համամասների խախտման կամ պահպանման աստիճանից տեսնում է ուրվագծերով։ Իսկ ուրվագծերը, եղերելով ֆիգուրներն ու առարկաները, կազմում են ուղղահայաց և հորիզոնական ուղղություններով կառուցված մակերեսներ, որ թեև մի պահ անշարժության տպավորություն են թողնում, իրապես աշխուժություն են ստանում պատկերված պերսոնաժների անկաշկանդ ու կենդանի շարժումների միջոցով։ Նկարչի փայլուն գծային վարպետության ուժով նկարի տարրերը խմբավորող հարթությունները միմյանց հետ հարաբերակցվում են թեմայի բովանդակությամբ, այլև նկարչա-երկրաչափական հաճախ անորսալի զուգորդումների միջոցով։ Գույնը կատարում է կարևոր ֆունկցիա, շեշտում ուրվագիծը, սահմանազատում հարթությունները։ Այդ պատճառով էլ Պիծակը բավարարվում է հնչեղ ու որոշակի գույներով, օգտագործելով կիսերանգների սահմանափակ գամմա։

Վերադառնալով Մեծ Հայաստանի նախակիլիկյան մանրա-

նկարչության համամասնություններին, մեծացնելով պերսոնաժների գլուխները, փոքրացնելով մարմինները, Պիծակը, իհարկե, չգնաց այդ արվեստի մոնումենտալ զգացողության ուղիով, չգնաց նաև նախորդ դարերի կիլիկյան արվեստագետների վայելչագեղության ստեղծման ուղիով։ Բայց նրա նկարներն ավելի անկեղծ ու ավելի ուժեղ շեշտ ստացան, իրենց թե՛ բովանդակությամբ, թե՛ պատկերավորման ձևերով մոտեցան ժողովրդին, դարձան համաշխարհային փառք նվաճած հայ մանրանկարչական արվեստի ամենաինքնատիպ ու մնայուն էջերից մեկը։

«Հայկական մանրանկարչություն», Երևան, 1967։

Երեմյան Ա., *Մանրանկարիչ Սարգիս Պիծակ, Իսթանպուլ, 1952։*

Свирин А. Н., Миниатюра древней Армении, М.—Л., 1939.

Дурново Л. А., Краткая история древнеармянской живописи, Ереван, 1957.

Der-Nersessian S., Manuscrits arméniens Mustrés des XIIe, XIIIe et XIVe siècles de la Bibliothèque des pères Mekhitaristes de Venise, Paris, 1937.

Վ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ
(արվեստաբանության թեկնածու)

ԿՈՍՏԱՆԴԻՆ ԵՐԶՆԿԱՑԻ

Կոստանդին Երզնկացին հայ միջնադարյան տաղերգության մեջ բնության ու սիրո առաջին երգիչն է. Շատ քիչ բան է հայտնի նրա կենսագրության վերաբերյալ: Նա ապրել ու ստեղծագործել է XIII դ. երկրորդ կեսից մինչև XIV դ. առաջին տասնամյակները: Ծնվել է Մեծ Հայքի Եկեղյաց գավառում, հավանաբար Երզնկայում, 1250-ական թթ.: Մահացել է 1314—1328 թվականների միջև: Մանուկ հասակից ուղարկվել է վանք: Ենթադրվում է, թե ուսումնառության առաջին շրջանն անց է կացրել Երզնկայից ոչ հեռու գտնվող Տիրաշենի մենաստանում, որ այն ժամանակ մեծ անուն հանած դպրատներից էր:

Երզնկացու կրոնավոր կամ աշխարհական լինելու մասին որոշակի տեղեկություններ չկան: Հայտնի է միայն, որ վանական կամ հոգևոր որևէ աստիճանով չի մեծարվել: Դեռ պատանի հասակից իր մեջ զգալով բանաստեղծական շնորհք, ամբողջովին նվիրվել է տաղերգությանը: Նրան համակել են Երզնկայի գարգացած քաղաքային կյանքն ու աշխարհիկ տրամադրությունները, որի ծնունդն ու գեղարվեստական մարմնավորումն են իր ստեղծագործությունները:

Հայկական բազմահազար ձեռագրերի մեջ չափազանց քիչ են իր ժողովրդի գրական, մշակութային ու գաղափարական կյանքում շրջադարձային մեծ դեր խաղացած այս բանաստեղծի անունն ու տաղերը պարունակող ձեռագրերը: Նրան է վերագրվում 27 անուն քերթված, որից յոթը միայն ունեն տարբերակներ, մյուսները պահպանվել են լոկ մեկական օրինակով:

Կոստանդին Երզնկացու ստեղծագործություններում փառաբանվում են կյանքը, գարնան զարթոնքն ու սերը, բնությունն ու մարդը: Ընդհանուր առմամբ դրանք քնարական ստեղծագործություններ են՝

հեղինակի զգացումների, դրանցից ծնված խոհերի ու մտքերի բանաստեղծական վերարտադրությամբ:

Լինելով միջազգային տարանցիկ առևտրի կարևորագույն հանգուցակետ՝ Եկեղյաց գավառի մայրաքաղաքը դարձել էր փարթամ, շեն ու մարդաշատ: Վաճառաշահ քաղաքը արհեստների ու արդյունագործության համբավավոր կենտրոն էր: Կիլիկյան հայկական քաղաքների, այլև արքունիքի հետ ունեցած սերտ կապերը Եկեղյաց գավառն ու նրա մայրաքաղաքը հաղորդակցել էին Արևելքի ու Արևմուտքի կյանքին ևս: Այնտեղ էին գալիս բազմաթիվ օտարերկրյա ճանապարհորդներ, եվրոպացի ու արևելցի մտավորականներ: Նրանց մեջ կային առևտրական բանուկ ճանապարհներով երթևեկող շրջիկ երգիչներ՝ գուսաններ, որոնք Երզնկա էին բերում Արևելքի բանաստեղծության շունչն ու ոգին:

Երզնկայում ստեղծված սոցիալ-տնտեսական կյանքի այսպիսի պայմաններում 1280 թ. ծնունդ է առնում քաղաքի արհեստավորական ու առևտրական շերտերի հայտնի «եղբայրությունը», որի անդամները համակված էին ժամանակի աշխարհիկ, ազատամիտ տրամադրություններով ու աղանդավորական գաղափարներով:

Թերևս այս «եղբայրության» անդամների համար ու նրանց խնդրանքով է գրել Երզնկացին իր բնության ու սիրո երգերը.

Եղբարք մի կան հետ մեզ սիրով,
Աշխարհի բան ուզեն գըրով.
Նա ես վասն այն յայտնի ձայնով
Սիրու բաներս ասցի յոլով:

Բանաստեղծորեն շնչավորելով Երզնկայի գեղատեսիլ, փարթամ բնությունը, երկարատև, ծաղկաբույր գարունը, ժամանակի քաղաքային աշխույժ կյանքն՝ իր եռուզեռով, կերուխումով, հեղինակն այդ ամենն անց է կացրել իր անձնական, անհատական ապրումների ու խոհերի փոթորկահույզ քուրայով:

Դեպի կյանքն ու աշխարհն ունեցած իր այսպիսի վերաբերմունքի պատճառով Երզնկացին ենթարկվել է հալածանքի.

Ոմանք չարին հետ ինձ,
կրճեն ատամն ի յիմ վերայ,
Ի ոմանց պատեհ ըլուի
գարիւնս հեղուլ իր կամ լինայ...

Վարկաբեկիչ բամբասանքները պատճառ են դառնում գրելու քնարական մի շարք ստեղծագործություններ, որոնց մեջ խորն արտահայտություն են գտնում հեղինակի ծանր մտատանջությունները ու դառն ապրումները.

Ես քանի՞ հառաչ բերեմ,
կամ ի սրտէ կենամ ազար,
Եւ յերակ զօրն ի դուսաչ
հոգօք մաշեմ զիս անդադար.

Անձնական տառապանքը, սակայն, միայն ցավ ու վիշտ չէր ծնում, այլև՝ ըմբոստություն: Եվ խորհող ու փիլիսոփայող բանաստեղծը դառնում է նաև բռնկվող, փոթորկալից, չթաքցնելով նույնիսկ ժամանակի սոցիալ-քաղաքական հարաբերությունների, բարքերի ու օրենքների հանդեպ իր բացասական վերաբերմունքը:

Ով է գայլ, նա գառն եղել
յաչըս մարդկան ինքըն տխմար,
Նա շրջի հետ գառներուն,
յափշտակէ հետ գաղտաբար:
Զի սուրաթէ են բէսիֆաթ,
կան կենդանի ու չեն հոգով,
Էլ չունին աչեր մըտաց
ու ոչ խօսին ի մարդ սիրով:

Այսպիսի դիտողություններին, բնականաբար, պիտի հետևեր ուսման, գիտության ու իմաստության այն փառաբանումը, որ տեղ է գտնում Երզնկացու խոհական-խրատական երանգ ունեցող տաղերում:

Իմացական, հոգևոր բարեմասնություններին գերագույն գնահատականներ տալու հետ մեկտեղ, նա սիրում է կյանքն ու աշխարհը ոչ պակաս, քան խելքն ու իմաստությունը: Եվ դատողությամբ դժվարանում է որևէ մեկին առաջնություն տալ՝ հոգին կամ մարմինը նախընտրել: Հոգին ու մարմինն ունեն հավասար իրավունքներ. երբեմն հնարավոր է առաջինի, երբեմն՝ երկրորդի գերակայությունը.

Հոգիս է խիստ յօժար
բանից իմաստնոց լըսել,
Մարմինս է հեշտասէր,
զի յաշխարհէս է զինք ծընել.

Ի յերկուքիս միչին
մոմ եմ՝ ի մէչ հըրոյն վառել,
Անհիմն ու անհաստատ՝
եմ անհանգիստ ի շուրջ եկել:

Հոգևորի և մարմնավորի մասին այս խորհրդածություններն արտահայտվել են նաև Կոստանդինի այլաբանական բնույթ կրող տաղերում, որոնք բնության, վարդի ու սոխակի երգեր լինելով հանդերձ, բանաստեղծի կրոնական զգացումների արտացոլումն են: Անգամ այս տաղերի մեջ աշխարհն ու աշխարհայինը այնքան են անսքող, որ դրանք վեր են ածվում իրականության գովքի: Թերևս սա է պատճառը, որ հեղինակը երբեմն ստիպված է մեկնել կամ ուղղակի հիշեցնել, որ իր խոսքերն «ի մարմին» չհասկանան: Երկընչելով միակողմանի ընկալումից, «Զարթիք ի յերազուտ» սկզբնավածքով քերթվածի խորագրում նա բացեիբաց ասում է, թե երկու իմաստ է դրել նրա մեջ՝ հոգևոր, և մարմնավոր. «Բանք յերկու դէմս մտաց տեսութիւնք՝ ի հոգի և ի մարմին, զօր առակօք խօսի այսպէս»:

Հոգու բարձրությունը, բայց և երկրայինի կենսական անհրաժեշտությունը հաստատող նրա համոզումների որոշակի դրսևորումն են բնության ու սիրո բանքերը: Կոստանդին Երզնկացին առաջին տաղերգուն է, որ բանաստեղծական խոսքի անկրկնելի վարպետությամբ ներբողեց աշխարհը՝ ծառ ու ծաղիկ, սեր և ուրախություն:

Երգչի բնության բանքերը հիմնականում գարնան ու լույսի փառաբանումն են, որ սոսկ նկարագրությամբ չեն ավարտվում: Դրանք հնչում են գարնանային գույների ու ձայների բազմերանգությամբ, նրբությամբ ու հարստությամբ, սրտի թրթիռով ու բերկրանքով. կենդանացնում են տիեզերքը, դառնում նրա գրեթե նկարչական ու հնչունային վերարտադրությունը: «Մեծ գոհութիւն հարիւր հազար», «Այսօր եղև պայծառ գարուն» և «Գարունն լինի ուրախութիւն» սկզբնատողերով քերթվածները զգայական նրբագույն դիտողականությունից ծնված ու շնչավորված երկեր են: Աշխարհն ինքն է, կարծես, ներխուժում դրանց մեջ և երևում ամբողջ գեղեցկությամբ ու համայքով.

Հեզ որոտայ ամբ ցօղաբեր,
Կամար կապի յերկինս ի վեր,
Հոսէ յերկիր ահեղ գետեր,
Հաւսար գերկիր են արբուցել:

է հարսանիք տիեզերաց,
է ցընծութիւն պըտղաբերաց,
Գոյնըզգոյնով ցեղք ի ցեղաց,
Ծաղկունք գերկիր են զարդարել։

Ծառ ու ծաղկունք բացվում են, գույնզգույն թերթիկներ ու տերևներ սփռում, երկրի երեսը ծածկում կամ թառամում են, տերևները թափում, կապույտ հագնում ու դողդողում։ Թռչունները գեղեցիկ փետուրներ են զգենում, քաղցրաձայն բարբառում, ծաղիկների անուշ հոտից արբում, վարդի թփին նստում, երգում, ուրախանում։ Տաղերգուն ամեն ինչ դիտում է գործողության, ընթացքի ու ծավալման մեջ։

Այսօր եղև պայծառ գարուն,
ցընծան ծաղկունք և յորդորին,
Եւ հագնին ցեղս ի ցեղաց,
մանրուն հաւերն ի հաւն խօսին.
Եւ ի վերայ լերանց բարձանց
գոյնըզգունաց ծաղիկք սփռին,
Եւ ծածկեն զերեսս երկրի՝
ըզլեռն ու զդաշտն ու զպաղչանին։

Են գեղեցիկ փետուր հագել
մանրուն հաւերն ի ծաղկոցնին,
Եւ հազար դասըս դասուց՝
քաղցր ձայնեն զանլռելին.
Հարբել են յանուշ հոտուն
ու նստել են ի վրայ վարդին,
Ու անդադար քաղցրաձայնեն՝
քունն է հատել ի գիշերին։

Թեև բնության պատկերները Կոստանդին Երզնկացու տաղերում խոսուն ու գունագեղ են մեկը մյուսից, սակայն չգերզանցված են մնում արշալույսը խորհրդանշող քերթվածները՝ առավոտի ու լուսո արարիչ ոգու կերտումով.

Թէ Տէրն ի յարարածըս
հայի քաղցր ի յիր սիրուն,
Յան պահուն է, որ լինի
նըշան լուսոյն առաւօտուն։
. . . . . .
Թէ անմահական սէր կայ,
որ հոգի տայ հոգեստնուն,
Իմ բաժին սէրն ու հոգին
խառնել ի սէրն առաւօտուն։

Իրավ է, որ լույսը տաղերգուի ըմբռնումներում խորհրդանշում է արարիչ, խելք, իմաստություն, սակայն դեպի այն ունեցած նվիրումը պոռթկում է այնքան անխառն ու անսքող, առավոտ է գովերգում այնպիսի ինքնամոռաց սիրով, ուրախությամբ ու ոգեշնչումով, որ թվում է, թե լույս ու արև է երկրպագում հեթանոսաբար։ «Ահա գիշերս էանց» և «Զարթիք ի յերազուտ» սկսվածքով քերթվածները դրա լավագույն դրսևորումներն են։

Բանաստեղծի բոլոր ցանկություններն, ի վերջո, հանգուցվում են մի կետում. առավոտը լույս է, լուսո ծնունդ, ամեն ինչ լավ է միայն առավոտուն և ամեն ինչ, որ բաժին է ընկնելու իրեն՝ թող որ լինի առավոտուն։

«Ահա գիշերս էանց» սկսվածքով տաղը, թևպետ Քրիստոս է փառաբանում այլաբանորեն, կարծես նվիրված է արեգակին՝ կյանք ծնող գերագույն ուժին.

Երկիր կենդանացաւ
ու լեռն ու դաշտ կանաչ բուսան,
Ծաղիկ բերին ծառերն՝
յարեգականն ի մեծ լուսոյն։
. . . . . .
Ջինչ որ կայ արարած,
ու անհոգի մեռած կայիկն,
Ահա կենդանացան
յարեգականն ի մեծ լուսոյն։

Բնության երևույթները Կոստանդին Երզնկացին զգում և սիրում է այնպիսի ուժով, որ երբեմն ինքն իրեն նույնացնում է նրանց հետ։ Բնության հետ ու բնության մեջ նա հոգով ազատ է, թեթև, անկաշկանդ, որպես նրա բաղկացուցիչ մասը կամ ամենակարող տերն ու տնօրենը.

Այսօր եղայ հողմըն գարնան,
Սիրով հընչեմ ի բուրաստան,
Ջինչ սառն ու պաղ ցուրտ ձրմեռան,
Ի մեր տեսուս հալածեցան։

Մարդ ու բնություն, թվում է, ձուլվում, մի ամբողջություն են դառնում։ Տաղերգուն հավասարության նշան է դնում բոլոր սեր ունեցողների միջև ու կանչում.

Եկայք մտնունք ի բաղչայն,
Խօսիմ ես հազար դաստան,
Որտեղ որ սիրու տէր կան,
Ամէնն մեզի մօտ թող գան։

Հավք ու ծաղկունք պարտեզներից, այգիներից, սար ու ձորից ժողովվում, հավաքվում են «ի մէկ բուրաստան», անձնավորվում և ոչ միայն մասնակցում խրախճանքին, այլև հարբում գինով ու սիրով. հարբածների՝ մաստանների մեջ է բլբուլը։ Դաշտահանդեսի մատուռակը սիրունատես, համով-հոտով քրքումն է՝ զորհան, եռաժիշտները բլբուլներն են, վարդը պատվավոր ընկերը, իսկ գրուչցի անսպառ նյութը՝ սերը.

Մէջլիս զուգեմ ի սայրան,
Բլբուլն է ներս ի մաստան,
Սաղի լուսեղէն մեծ տան,
Կանգնին ու գինի մեզ տան։

Սաղի է մեզի զօրհան,
Վարդն է մեզ հարիֆ սուլթան,
Մտրուպ բլբուլնի շատ կան,
Խօսին ի սիրու շատ բան։

Պատահական չէ, որ «Այսօր եղև պայծառ գարուն» սկսվածքով տաղը ձեռագրերից մեկում փոփոխության ենթարկվելով, թեև աղավաղվել, բայց չափազանց հետաքրքիր է դարձել մի նոր մոտեցմամբ, որը ստեղծագործությանը տվել է աշխարհիկ շունչ, ռիթմ ու ավյուն, մոռացության տալով խորագիրը՝ «Բանք վարդի օրինակաւ զՔրիստոս պատմէ»։ Նրա երաժշտությամբ ու խոսքերով, զրվարթ ու աշխույժ բացականչություններով թերևս երգել, պարել ու թռչկոտել են ուրախ հավաքույթների, ուխտագնացությունների օրերին։

Դեպի աշխարհն ու կյանքն ունեցած մեծ հափշտակությունից ծնվեցին Կոստանդին Երզնկացու ո՛չ միայն բնության, այլև սիրո տաղերը, լայնացնելով հայ միջնադարյան բանաստեղծության ընդգրկման սահմանները, նշանավորելով նրա նոր ու բարձր աստիճանը։ Ողջ բնությունը լցնող այդ մեծ, ամենաստեղծ ուժի մի մասնիկը համարելով բլբուլի առ վարդն ունեցած բաղձանքը, Կոստանդին Երզնկացին առաջինն է մեր գրականության մեջ, որ սեր է երգում այլաբանորեն.

Աղաղակէր պլպուլն ի վարդն.
— Առանց քեզ յո՞նց ելնում ի հուն.
Հանց քաղեցիր զշունչս ու հոգիս՝
Այլ չի մնաց երեսս գուն։

Ըստ բանաստեղծի՝ կյանքի շարժիչ ուժը սերն է. բնությունն ինքը սեր է և ամեն ինչ սիրո ծնունդ։ Չկա իմաստություն, գեղեցկություն, կենդանություն, կյանք՝ առանց սիրո.

Թէ՝ սէր է ծառն ու սէր ծաղիկն,
ու սէր հաւուն ձայնն ի ծառին,
Սէր է վարդն ու սէր պլպուլն
սիրով նըստել ի վրայ վարդին.
Սիրով են գոյն ու գոյն
ու գեղեցիկ այն ծաղկընին,
Վասըն սիրոյ փոքրիկ հաւերն
ի ծաղկընուն վերայ նըստին։
. . . . . .
Ու ամէն հաւ սէր ունի,
ու շատ հասրաթ ի յիր սրտին։

Հեղինակի գարնանը նվիրված ստեղծագործությունների մեծ մասում հիմնական նվագներ են վարդի ու բլբուլի սրտաշարժ սիրո նկարագրությունները, իսկ տաղերից մեկն ամբողջովին ձոնված է դրան։ Չնայած՝ այլաբանությանը, տաղն անմիջականորեն ընկալվում է իբրև վարդի ու բլբուլի, այլև ողջ տիեզերքն ընդգրկող սիրո փառաբանում։ Վարդը բարառնաբար երգում է.

Ես սիրով կամ կենդանի,
իմ տերևնիս սիրով սփռին,
Ու թէ սէրն յիսնէ զատի՝
նա զիս տանի հողմ ու քամին։

Սակայն սերը ոչ միայն բնության, այլև մարդկային գոյության հիմքն է և բնության ու սիրո երգին, ի վերջո, միանում է մարդու՝ սիրած էակի գովքը.

Հանց գեղեցիկ մորճ ու շիտակ,
Պատկեր գեղով առ յիս հասաւ,
Այլ չէ տեսեր մարդ կենդանի
Չերթ զայն, որ իմ աչքս տեսաւ։

Կնոջ գեղեցկությունն ու հմայքը ցուցադրելու համար, նա պատկերներ ու համեմատություններ է քաղում բնության երևույթներից.

Ա՜յ սուրաթ պայծառ ու պատկեր լուսատես,
Ձիմ աչերս ի քո սիրոյդ է՞ր կու զատես.
Դու գարնան քամի, ես ծաղիկ ծարաւած՝
Իմ ծարաւ սրտիս համար հողմն հընչեց։
. . . . . .
Ասեն՝ եղուկըդ տար սիրով ջերմային,
Երբ որ դուն յորդորելով մանրաքայլես.
Ասեն՝ Արև ծագեցաւ ի մէջ գիշերիս,
Երբ փայլես յանկարծակի յերկրին երես։

Արեգակի ջերմությունն ու լույսը ավելի թույլ են, քան մորճի այրող կրակը.

Ջինչ որ հագնի, նա իւր վայլէ,
Երբ գունգգուն ելնէ՝ փայլէ,
Ջերկիր ի իւր լուսոյն հալէ...

Սիրած կնոջ կերպարի ստեղծման նրա մտահղացումներն իրականացվում են երկու ճանապարհով. արտաքին բարեմասնությունների՝ կեցվածքի, քայլվածքի, իրանի, դեմքի ձևի, երեսի ու մազերի գույնի, սանրվածքի, ձայնի, խոսվածքի, հագուստի և այլ հատկանիշների գովերգումով և կերպարին շունչ ու անհատականություն պարգևող ներաշխարհի՝ հույզերի ու մտորումների նրբագծումով, որ հայ գրականության մեջ ստեղծագործության նյութ էին դառնում առաջին անգամ։ Տաղերում շնչում, մանրաքայլում, երգում ու պարում է բարակիրան, բարձրահասակ, նուրբ ու նազելի երիտասարդ կինը.

Մըտրուպ, դու սազէ՛ զյաշխայն,
Որ մորճըն խաղայ մոյտան.
Ա՜յ մորճ ու բարակ 'ւ երկայն,
Քո տեսն ի լուսին նրման։
. . . . . .
Ջնա երբ ի խաղ տեսնում նազով՝
Լուսին սուրաթ, սիահ մազով,
Եւ իւր դէմն ելնեմ սազով,
Եւ քէ ծառայ լինիմ կամով։

Իր ամբողջության մեջ կինը Կոստանդին Երզնկացու համար նույնն է, ինչ բնության մեջ գարունը, առավոտը, լույսը։ Սակայն նրա առաջնային բնութագիրը լույսն է. պատկեր «լուսատես», «լուսին սուրաթով լոյս», «վինչ արեգական լոյս», աչերու «լոյս», «լուսեղէն լոյս», և վերջապես՝ գոյության հիմք, կենաց աղբյուր, հոգու հոգի.

Քանի որ յիմ տեսուս զատեր՝
Կենաց ճարակն է ինձ հատեր,
Լացն ու հառաչն է զիս պատեր,
Հոգու քաղիլ ու սրտացաւ։

Անձնական ապրումները արտահայտվում են ամբողջ էությամբ զգացմունք դարձած, սիրտն ու հոգին արվեստի մեջ դրած բանաստեղծի անմիջականությամբ, պոռթկումով ու ավյունով։ Իրանք երաժշտականության, խորության, նրբության, ընթերցողին վարակելու մեծ զորության են հասնում երգչի կիրառած յուրօրինակ տաղաչափությամբ, չափի ու ռիթմի բազմատեսակությամբ։

Կոստանդին Երզնկացին հայ միջնադարյան սիրային քնարերգության հիմնադիրն է. նրա բնության ու սիրո երգերը մեր աշխարհիկ քերթության գարունն են, արևով, գույներով, բույրով ու թովչանքով ողողված։

Բանաստեղծի միայն մեկ՝ «Մեծ գոհութիւն հարիւր հազար» սկսվածքով տաղը նկատի ունենալով, Վալերի Բրյուսովը գրել է. «Լեզվի ու հորինվածքի ուժգնությամբ ու թափով պոեմը պատիվ կբերեր այն դարի Արևմտյան Եվրոպայի ամեն մի գրականության. և Եվրոպան նույնիսկ ոչինչ չունի նրան հակադրելու։ Իսկ իր մեջ թափանցած ոգով ու իր բոլոր մասերով պոեմը պատկանում է վերածննդի մեծ հոսանքին...»[1]։

«Կոստանդին Երզնկացի՝ ԺԴ դարու ժողովրդական բանաստեղծ և յուր քերթվածները», ուսումնասիրությամբ Հրատարակեց Հ. Մ. Պոտուրյան, Վիեննտիկ, 1905։

«Կոստանդին Երզնկացի», աշխատասիրությամբ Ա. Սրապյանի, Երևան, 1962։

«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией В. Я. Брюсова, Ереван, 1966.

Tchobanian A., La Roseraie d'Arménie, t. II, III, Paris, 1923, 1929.

Ա. ՍՐԱՊՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

[1] «Поэзия Армении», под редакцией, вступительным очерком и примечаниями Валерия Брюсова, Ереван, 1966, էջ 55։

ՀՈՎՀԱՆ ՈՐՈՏՆԵՑԻ

Փիլիսոփա և մանկավարժ, Տաթևի համալսարանի հիմնադիր Հովհան Որոտնեցին հայ միջնադարյան գիտության առավել նշանավոր ներկայացուցիչներից է։ Նա խոր հետք է թողել հայ փիլիսոփայական մտքի պատմության մեջ, զարգացնելով առաջավոր տենդենցները։ Ոչ պակաս կարևոր նշանակություն է ունեցել Հովհան Որոտնեցու մանկավարժական գործունեությունը։ Նրա սաներից շատերը դարձել են փայլուն գիտնականներ, ուսուցիչներ, մատենագիրներ և եկեղեցական-քաղաքական գործիչներ։

Հովհան Որոտնեցին ծնվել է 1315 թ. Սյունիքի Վաղուդի գյուղում։ Նա եղել է «Սյունիքի առաջին իշխանների տոհմից սերված մեծ իշխան Իվանեի որդին»[1]։ Դեռ պատանի հասակում Հովհաննն ստացել է հոգևոր աստիճան և իրեն նվիրել գիտությանը։ Այդ ժամանակ երկիրն արդեն մի քանի տասնամյակ հեծում էր թաթար-մոնղոլական զավթիչների լծի տակ։ Սակայն, ի տարբերություն Հայաստանի մյուս մասերի, Սյունիքի իշխաններին հաջողվել էր ձեռք բերել ինջուի իրավունքը, այսինքն՝ բնակիչներից իրենք էին հավաքում հարկը և որպես մեծ խանի անմիջական ենթականեր՝ նրան վճարում էին սահմանված կայուն հարկ։ Շուրջ մեկ դար նահանգը զերծ է մնում մոնղոլ հարկահանների կողոպուտից ու ավերածությունից։ Երկրի ամայացման, բնակչության համընդհանուր տարագրության պայմաններում Սյունիքում, այսպիսով, տիրում էր հարաբերական հանգստություն։ Հենց դրանով է բացատրվում տնտեսական ու մշակութային այն կարճատև վերելքը, որ ապրեց Սյունիքը XIII—XIV դարերում. աճում է բնակչությունը, ստեղծվում

[1] Թովմա Մեծոփեցի, Պատմութիւն Լանկ-Թամուրայ, Փարիզ, 1860, էջ 14։

են ֆեոդալական խոշոր տնտեսություններ, կառուցվում եկեղեցիներ ու վանքեր։

Սյունիքում այդ ժամանակ հիմնադրված բարձրագույն դրպրոցները՝ Գլաձորի և Տաթևի համալսարանները, դարձան գիտական և ուսումնական խոշոր կենտրոններ։

Հովհան Որոտնեցին իր փիլիսոփայական և աստվածաբանական կրթությունն ստացել է Գլաձորի համալսարանում՝ նրա ղեկավար, ականավոր գիտնական և մանկավարժ Եսայի Նչեցու ձեռքի տակ։ Այստեղ նա հիմնավորապես ուսումնասիրում է անտիկ և վաղքրիստոնեական մտածողների՝ Պլատոնի, Արիստոտելի, Փիլոն Ալեքսանդրացու, Պորփյուրի, Բարսեղ Կեսարացու, Գրիգոր Աստվածաբանի, Նեմեսիոսի և ուրիշների աշխատությունները։ Աստվածաբանության և փիլիսոփայության հետ միասին համալսարանում մեծ ուշադրություն էր դարձվում քերականությանը, ճարտասանությանը, մաթեմատիկային և բնագիտությանը։

Գլաձորի համալսարանի փակումից հետո, որ տեղի ունեցավ Եսայի Նչեցու մահվան (1338 թ.) և քաղաքական անբարենպաստ պայմանների պատճառով, Հովհան Որոտնեցին մի շարք միջոցներ ձեռնարկեց վերականգնելու ուսումնական կենտրոնը և մի քանի տարի անց, արդեն որպես ճանաչված գիտնական և ուսուցիչ, հիմնադրեց նոր, Տաթևի համալսարանը, որը շուտով գերազանցեց իր նախորդին թե՛ ուսանողների թվով և թե գիտա-մանկավարժական աշխատանքների թափով։ Իր լայն գիտելիքների և գիտության զարգացման մեջ մեծ ծառայությունների համար Հովհան Որոտնեցին ժամանակակիցների կողմից ստացել է «եռամեծ փիլիսոփա» պատվավոր տիտղոսը, որին արժանացել են միայն միջնադարի այնպիսի խոշորագույն գիտնականներ, ինչպիսիք են Դավիթ Անհաղթը, Հովհաննես Սարկավագը, իսկ այնուհետև՝ Գրիգոր Տաթևացին։

Հովհան Որոտնեցին վիթխարի հեղինակություն էր վայելում ոչ միայն գիտության և եկեղեցական դոգմատիկայի ասպարեզում, այլև Սյունիքի հասարակական-քաղաքական կյանքին վերաբերող հարցերում։ Իր բազմաթիվ աշակերտների ու համախոհների աջակցությամբ Հովհան Որոտնեցին ղեկավարել է այն պայքարը, որ մղվում էր ունիթորների՝ պապական միսիոներների և նրանց հայ հետևորդների դեմ, որոնք ջանում էին հայկական եկեղեցին ձուլել կաթոլիկականի հետ և հայերին ենթարկել Հռոմի պապի գերիշխանությանը։ Պետական անկախության բացակայության պայմաններում հայոց եկեղեցու ինքնուրույնությունը դիտվում էր որպես ներ-

քին անկախության, ազգային մշակույթի պաշտպանության մի մեջոց։ Հովհան Որոտնեցու և նրա համախոհների պայքարն ավարտվեց հայ եկեղեցու ինքնուրույնության կողմնակիցների հաղթանակով։

Իր լարված գիտա-մանկավարժական գործունեության երկար տարիների ընթացքում Հովհան Որոտնեցին դաստիարակել է տաղանդավոր աշակերտների մի ամբողջ աստղաբույլ, որոնք Հայաստանի տարբեր մասերում ձգտում էին պահպանել գիտական օջախների կյանքը։ Նրանց ջանքերի շնորհիվ մի քանի տասնամյակով հետաձգվեց մշակութային համընդհանուր անկումը։

Հովհան Որոտնեցին մահացել է 1386 թվականին Տաթևից ոչ հեռու Ապրակունիսի վանքում, որտեղ և թաղվել է։

Որոտնեցու գրավոր ժառանգությունը հարուստ ու բազմազան է։ Նրա գրչին են պատկանում փիլիսոփայական և աստվածաբանական մի շարք աշխատություններ, քարոզներ և ճառեր։ Դրանցից գիտական մեծ արժեք են ներկայացնում փիլիսոփայական ստեղծագործությունները՝ «Վերլուծութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի», «Լուծմունք Պերի արմենիաս գրոցն [Արիստոտէլի]», «Համառօտ վերլուծութիւն ներածութեանն Պորփիւրի», «Հաւաքումն Յայտնաբանութեան ի Փիլոնէ իմաստնոյ» և ոչ ծավալուն, բայց Հովհան Որոտնեցու աշխարհայացքն ուսումնասիրելու համար կարևոր «Յաղագս տարերաց» («Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց») տրակտատը։

Փիլիսոփայական բոլոր աշխատությունները Տաթևի համալսարանում և Ապրակունիսի վանքի դպրոցում Հովհան Որոտնեցու կարդացած դասախոսությունների գրառումներն են, որոնք նրա մահվանից հետո հատկապես մշակվել ու խմբագրվել են Գրիգոր Տաթևացու կողմից։

Հովհան Որոտնեցին, ինչպես և նրա գաղափարական նախորդ Վահրամ Ռաբունին (XIII դ.) ու աշակերտ Գրիգոր Տաթևացին պատկանել են միջնադարյան այն մտածողների թվին, որոնց ստեղծագործության մեջ փիլիսոփայական հարցադրումները ստացել են աստվածաբանությունից անկախ, ինքնուրույն բնույթ։ Չնայած Հովհան Որոտնեցին իր ներքին համոզմամբ, որպես հոգևորականության ներկայացուցիչ, ձգտել է փիլիսոփայությունը ենթարկել աստվածաբանական պրոբլեմներին, բայց և այնպես նրա՝ իրենց բնույթով սխոլաստիկական աշխատություններում նկատվում են փիլիսոփայական ինքնուրույն մտածողության ընձյուղներ՝ մատերիալիստական որոշակի միտվածությամբ։ Այդ հակասությունը նրա աշխարհայացքի բնորոշ գծերից մեկն է։

Հովհան Որոտնեցու համար անվիճելի ճշմարտություն է այն, որ աշխարհը, բնությունը, մատերիան ստեղծված են աստծո կողմից։ Նա հատուկ աշխատություն է գրում («Յաղագս տարերաց»), նվիրված գոյաբանության պրոբլեմներին, ուր մերժում է առաջնային մատերիան համարող իրեն հայտնի մատերիալիստական բոլոր ուսմունքները։ Աստված, Հովհան Որոտնեցու կարծիքով, աշխարհի առաջացման և գոյության նախապատճառն է՝ «կատարեալ էութիւն, անսկիզբն և անվախճան»։ Բնությունն իր բոլոր հատկանիշներով աստվածային էության ստեղծագործությունն է։ Աստծու և բնության նմանությունը այն է միայն, որ բնությունն էլ ունի ըստեղծագործելու կարողություն, բայց նա հանդիսանում է «արարիչ յետ արարչին», որն ստեղծում է ձևեր, բայց իր արարչության համար կարիք ուներ մատերիայի, որպես բոլոր իրերի հիմքի, մինչդեռ արարիչը՝ աստված, ինքն է ստեղծում և՛ այդ հիմքը՝ մատերիան, և՛ բոլոր հնարավոր ձևերը։ Ընդսմին, Հովհան Որոտնեցին իսկական իմաստով արարչություն է անվանում հատկապես այն, երբ ոչնչից ստեղծվում է և՛ նյութական սուբստրատը, և՛ տրվում է նրան ցանկացած ձևը, որն ակնհայտորեն նախապես գոյություն ունի ստեղծողի մտքում։ «Նիւթ հասարակ իսկոյն ընդ ստեղծանելն՝ համանգամայն ընդ նմին ստեղծան չորս որակք, այսինքն ջերմ և ցուրտ, գէշ և չոր։ Իսկ որ ի ջերմն հպեալ նիւթ՝ հուր եղև, իսկ որ ի ցուրտ՝ ջուր եղև, իսկ որ ի գէշ՝ օդ եղև, և որ ի չոր՝ երկիր»[2]։ Այսպես առաջացել են չորս տարրերը, որոնք ամբողջ բնության գոյության հիմքն են։ Նրանցից ստեղծվում են բոլոր իրերը, որոնք գոյություն ունեն ժամանակավորապես, իսկ տարրերն իրենք անապական են։ Հավիտենական է նաև իրերի առաջացման և ոչնչացման շրջապտույտը։ «Հին էակն լուծանի և լինու զպակասութիւն հատեալ տարրին, և հատեալ տարրն լինի էակ և լինու զպակասութիւն անցեալ և շիջեալ էակին» (361—362)։ Այսպիսով, համաձայն Հովհան Որոտնեցու, բնությունը կազմող կոնկրետ իրերի բազմությունը ունի սկիզբ և վերջ, տարրերը, հանդիսանալով նրանց գոյության նյութական սուբստրատ, ունեն սկիզբ, բայց չունեն վերջ, և միայն նրանց ստեղծողը՝ աստված, չունի ո՛չ սկիզբ, ո՛չ վերջ,

[2] Հովհան Որոտնեցի, Յաղագս տարերաց, «Բանբեր Մատենադարանի», հտ. 3, 1956, էջ 359—360։

«զի նա միայն ունի զգերազանցութիւն և նա է միայն կատարեալ էութիւն» (355)։

Փիլիսոփայության հիմնական հարցին՝ արդյոք աշխարհն ըստեղծված է աստծո՞ւ կողմից, թե՞ գոյություն ունի հավիտյան, Հովհան Որոտնեցին, ինչպես տեսնում ենք, տալիս է աստվածաբանական խնդիրներին ենթարկված իդեալիստական լուծում։

Մատերիալիստական, զգայապաշտական լուծումների սաղմեր են նկատվում Հովհան Որոտնեցու այնպիսի աշխատություններում, ինչպես «Վերլուծութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի» և «Լուծմունք Պերի արմենիաս գրոցն [Արիստոտէլի]»։ Ուսումնասիրելով ճանաչողության պրոցեսի և ունիվերսալիաների (ընդհանուր հասկացությունների) բնույթի հարցը, որ հուզել է միջնադարի ամբողջ տեսական միտքը, Հովհան Որոտնեցին ընդունում է արտաքին աշխարհի գոյության առաջնայնությունն ու օբյեկտիվությունը, պընդելով, որ մարդու զգայություններն ու հասկացությունները երկրորդային ու ածանցյալ են։ Նրանց առկայությունը կամ բացակայությունը չի կարող ազդել օբյեկտիվ իրականության գոյության վրա։ Ահա թե ինչպես է Հովհան Որոտնեցին շարադրում այդ կարևոր իմացաբանական և ընդհանրապես գիտական-փիլիսոփայական պրոբլեմի իր ըմբռնումը. «Զգայութիւնն ընդ մարմնոյն է եղեալ և է ի մարմնի, որպէս աչքդ։ Իսկ զգալին նախ է քան զքո մարմինդ։ Եւ տես ի յԱդամ, զի նախ ամենայն զգալիքն եղեն և յետոյ մարդն կազմեցաւ։ Արդ՝ ի բառնալ ամենայն զգալեաց բառնի և քո մարմինդ և ընդ մարմնոյդ բառնի և զգայութիւնդ. ապա թէպէտ բառնաս զգայութիւնդ՝ դեռ ևս մարմինդ է, և թէ զմարմինդ բառնաս՝ զգալիքն ամենայն գոն»[3]։ Պարզ է, որ ընդունելով զգայաբար ընկալելի արտաքին աշխարհի ռեալությունն ու առաջնայնությունը, Հովհան Որոտնեցին ընդունում է նրա գոյությունը զգայությունից ու ճանաչողությունից դուրս և անկախ։

Դնելով աշխարհի ճանաչելիության հարցը, Որոտնեցին նրան տալիս է դրական պատասխան։ Զգայությունն ու միտքը պատճեններ են հանում կոնկրետ վերջավոր իրերից և նրանց արտացոլումն են՝ զուրկ այդ իրերի նյութական սուբստրատից։ Զգայությունն ու միտքն ինքնին չեն կարող ունենալ որևէ բովանդակություն, անկախ արտաքին աշխարհից։ «Միտքն առանց կրելոյ ինչ իմացումն՝ պարզ է որպէս հայելի մաքուր, որ տպաւորէ յինքն զնմանութիւն պատ-

[3] **Հովհան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի, Երևան, 1956, էջ 136։**

կերացն և նովաւ առաւելու ինչ ի մաքրութիւնն իւր, նմանապէս և իմացուած իրին՝ ի վերայ մտացն... Որպէս կնիքն մատանոյ հարեալ ի բազում մոմս, ամենայն մոմքն զմի և զնոյն պատկեր ունին ձևացեալ յինքեանս, այսպէս մի և նոյն իրն և իմացմունքն առ ամենեսեան»[4]։

Որոտնեցու իմացաբանության հիմքը սենսուալիզմն է։ Նա հատկապես ընդգծում է զգայության դերը ճանաչողության պրոցեսում։ Ճանաչողությունն սկսվում է զգայությունից և զգայական փորձից։ Հենվելով զգայարանների ցուցմունքների վրա, բանականությունն ըմբռնում է ամբողջը, ճանաչում է իրերի էությունը և հաստատագրում այն հասկացությունների մեջ։ Ըստ Որոտնեցու, մարդու ընկալումների և մտածողության ճշմարտությունը կախված է ճանաչվող իրերին նրանց համապատասխանությունից (177 ա)։

Մեկնելով տրամաբանական կատեգորիաները՝ Որոտնեցին հավատարիմ է մնում Արիստոտելի մշակած կատեգորիաների հաջորդականության, քանակի և նշանակության սխեմային։ Նա գտնում է, որ նրանց մեջ ամենակարևորն առաջնային գոյացության կատեգորիան է, որովհետև մյուս բոլոր կատեգորիաները՝ քանակ, որակ, հարաբերություն և այլն, կախված են նրանից և արտացոլում են կոնկրետ, եզակի իրերի կեցության տարբեր կողմերը։

Ունիվերսալիաների, այսինքն՝ ընդհանուր հասկացությունների բնույթի հարցի լուծման մեջ Որոտնեցին, շարունակելով իր իմացաբանության էմպիրիկ-սենսուալիստական գիծը, կանգնում է նոմինալիզմի դիրքերի վրա։ Ինքնատիպ ձևով առաջադրելով եզակիի և ընդհանուրի ու հատկապես անհատի և մյուս կողմից տեսակի ու սեռի փոխհարաբերության հարցը, Որոտնեցին դրանք դիտում է երեք տեսանկյունով՝ առաջնության, հավասարության ու առավելության, և վերջին հաշվով նախապատվություն տալիս եզակիին. «Անհատն... զսեռ և զտեսակս և զտարբերութիւնք և զայլ ամենայն վերնագոյնս ներգործութեամբ ունի... Անհատն անկարօտ է սեռից և տեսակաց, զի ստորոգեսցին ի վերայ նորայ, այլ նոքա կարօտ են ենթակայի, զի ժողովեսցին և կախեսցին ի նա»[5]։

Այնուհետև Որոտնեցին կատարյալ պարզություն է մտցնում տվյալ հարցի մեջ՝ ձևակերպելով ունիվերսալիաների խնդրի իր լուծումը հետևյալ կերպ. «Ի լինելութիւն նոցա ամենեցուն հարկ է ան-

[4] **Հովհան Որոտնեցի, Լուծմունք Պերի արմենիաս գրոցն. Մատենադարան, ձեռ. 4268, էջ 150 բ։**

[5] **Հովհան Որոտնեցի, Վերլուծութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի, էջ 38։**

հատին գոլ, զի ոչ բաղկանայ սեռ առանց տեսակի և ոչ տեսակ առանց անհատի և ոչ պատահումն առանց գոյացութեան։ Իսկ ի լինելութիւն անհատին ոչ է հարկ նոցա գոլ, զի կարէ գոլ գոյացութիւն առանց պատահման, որպէս աստուած։ Ես անհատ՝ առանց սեռի և տեսակի, որպէս արեգակն և լուսին և աշխարհ, զի սոքա ոչ ունին զժողովական տեսակն, որ՝ ի բազում անհատից» (40)։

Հարցի նման ոչ երկիմաստ դրվածքը պարզ է դարձնում, որ Որոտնեցին եզակիի և ընդհանուրի փոխհարաբերությունը դիտում է ոչ միայն որպես մասնակի հասկացությունների և ունիվերսալիաների, այլև որպես մտքի և արտաքին աշխարհի փոխհարաբերություն, անվերապահորեն առաջնային համարելով կոնկրետ-վերջավոր իրերը և երկրորդային՝ ընդհանուր հասկացությունները։ Հնարավոր թյուրիմացություններից խուսափելու համար նա ավելի որոշակի է պարզաբանում իր միտքը. «Անհատն ծնանի և աճէ և մեռանի, փառք և տանջանք, գով և պարսաւ ընդունի, և ոչ սեռ և տեսակ և այլքն... Այս է, որ ասէ (Արիստոտէլ)՝ իսկապէս և առաջին և մանաւանդ գոյացութիւն անհատին» (38)։

Այսպիսով, ըստ Որոտնեցու, եզակին, անհատը ունի իրական, նյութական կեցություն և նրա գոյությամբ պայմանավորված է ընդհանուրի՝ տեսակի և սեռի առաջացումը։ Իր հիմքում ընդհանուրն անպայման պետք է ունենա եզակի իրերի ամբողջությունը, որոնցից էլ կախված է, արդեն ճանաչողության պրոցեսում, ըստ կրզբում մասնակի հասկացությունների առաջացումը, իսկ այնուհետև ճանաչողության բարձր, «բանական» աստիճանում, եզակի իրերի ամենաէական հատկանիշների առանձնացման ճանապարհով՝ տեսակի և սեռի հասկացության առաջացումը։ Նոմինալիզմի դիրքերից լուծելով եզակիի և ընդհանուրի փոխհարաբերության հարցը, Որոտնեցին բնավ չի նվազեցնում վերջինիս դերն ու նշանակությունը։ Ընդհանուրն, ըստ Որոտնեցու, ճանաչողության կարևորագույն արդյունքն է, ընդհանուրի ըմբռնման միջոցով միտքը ճանաչում է իրերի և երևույթների ամենաէական կողմերը, որոնք գրանցվում են տեսակի և սեռի հասկացությունների մեջ, դառնալով իրերի էությունն արտահայտող անուններ (nominae, այստեղից էլ nominalism, նոմինալիզմ—անվանապաշտություն տերմինը)։

Հենց այս նոմինալիստական դիրքերից էլ Որոտնեցին լուծել է միջնադարյան ունիվերսալիաների պրոբլեմը, դրանով իսկ իր ճանաչողության տեսությանը տալով մատերիալիստական երանգ։

Հովհան Որոտնեցու կողմից միջնադարյան փիլիսոփայության

համար այդ հանգուցային հարցի նոմինալիստական լուծումը վճռական դեր է խաղացել Տաթևի դպրոցի գաղափարական զարգացման գործում։ Որոտնեցին մեծապես խթանել է փորձառական-զգայապաշտական հակումները իմացաբանության, տրամաբանության և բնագիտության բնագավառներում, որոնք նախորդ շրջանի հայկական գիտության առաջավոր տենդենցների զարգացման, ինչպես և իր ժամանակի սոցիալ-քաղաքական խնդիրներին ծառայելու շնորհիվ Գլաձորի և Տաթևի դպրոցներում մեծ վերելք էին ապրում։ Նրա ծառայությունը որպես գիտնականի և մտածողի այն է, որ նա իր իմաստասիրության մեջ, մասնավորապես իմացաբանության և տրամաբանության բնագավառում, փիլիսոփայական մի շարք պրոբլեմների տվեց աստվածաբանությունից անկախ նշանակություն։ Որոտնեցին, այնուամենայնիվ, չկարողացավ դուրս գալ սխոլաստիկայի շրջանակներից և չփորձեց հակադրել փիլիսոփայությունը աստվածաբանությանը, գտնելով, որ փիլիսոփայությունը միայն լրացնում է աստվածաբանությանը և օգնում բանականորեն ընդունելու այն, «որ ըստ շաւղաց Աստուածաշունչ գրոց ընթանայ..., իսկ որ արտաքոյ է ի շաւղաց Աստուածաշունչ գրոց՝ ոչ ընդունել»[6]։

Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայությունը հայ տեսական մտքի պատմության նշանակալից փուլերից մեկն է։ Այն համահնչուն է իր դարաշրջանի առաջավոր փիլիսոփայական ուսմունքներին և վկայում է միջնադարյան Հայաստանում փիլիսոփայության զարգացման բարձր մակարդակի մասին։

«Յովհաննու Որոտնեցւոյ Վերլուծութիւն Ստորոգութեանցն Արիստոտէլի». Հավաքական տեքստը, առաջաբանը և ծանոթագրությունները Վ. Զալոյանի, ռուս. թարգմանությունը Ա. Ադամյանի և Վ. Զալոյանի, Երևան, 1956։

«Յովհաննու Որոտնեցւոյ Հաւաքեալ ի բանից իմաստասիրաց». քննական բնագիրը և առաջաբանը Ս. Արևշատյանի և Ս. Լալաֆարյանի, ռուս. թարգմանությունը Ս. Արևշատյանի, «Բանբեր Մատենադարանի», հտ. 3, Երևան, 1956։

Գաբրիելյան Հ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հտ. 2, Երևան, 1958։

Արևշատյան Ս., Նոմինալիզմի առաջացումն ու զարգացումը միջնադարյան Հայաստանում, «Բանբեր Մատենադարանի», հտ. 6, Երևան, 1962։

Чалоян В. К., История армянской философии, Ереван, 1959.

Ս. ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ
(փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր)

[6] **Հովհան Որոտնեցի**, *Յաղագս տարերաց, էջ 379։*

ԳՐԻԳՈՐ ՏԱԹԵՎԱՑԻ

Անվանի փիլիսոփա-նոմինալիստ, մանկավարժ և եկեղեցական գործիչ Գրիգոր Տաթևացու ստեղծագործությունը ֆեոդալական Հայաստանի փիլիսոփայության և սոցիալ-քաղաքական մտքի զարգացման բարձրակետն է: Իր բազմաթիվ երկերում Տաթևացին ընդգրկել է միջնադարյան գիտության գրեթե բոլոր բնագավառները: Նրա ստեղծագործական ժառանգությանը բնութագրական են գիտական հետաքրքրությունների բազմակողմանիությունն ու հանրագիտական լայնությունը, իր ժամանակի համար առաջավոր գաղափարները և փիլիսոփայական մի շարք կարևոր պրոբլեմների լուծման ժամանակ արտահայտված մատերիալիստական տենդենցները:

Գրիգոր Տաթևացին ծնվել է 1346 թվականին, Գուգարքի նահանգի Թմկաբերդ քաղաք-ամրոցում՝ Արճեշից այստեղ տեղափոխված արհեստավորի ընտանիքում: Մայրը, ծագումով Փարպի գյուղից, եղել է հասարակ գեղջկուհի: Որդու ծնվելուց հետո շուտով նրանք տեղափոխվում են Սյունիք, որտեղ հասարակ մարդիկ պաշտպանված էին թաթար-մոնղոլական նվաճողների կողոպուտներից ու սանձարձակություններից: Մնողները շատ շուտով նկատում են իրենց որդու հազվագյուտ օժտվածությունն ու ձգտումը դեպի ուսումը: Պատանի Խութլու-շահին (այդպես էին կոչում Գրիգորին մինչև ձեռնադրությունը) տալիս են Տաթևի վանքի դպրոցը՝ նշանավոր ուսուցիչ և փիլիսոփա Հովհան Որոտնեցու մոտ ուսանելու: Շուրջ քսան տարի Գրիգորը սովորում է նրա մոտ, նրա կողմից էլ ձեռնադրվում վանական և դառնում նրա մոտիկ օգնականն ու անձնական քարտուղարը: Գրիգորի գրառումների շնորհիվ կորստից փրկվել ու մինչև մեր օրերն է հասել Հովհան Որոտնեցու փիլիսոփայական մեծարժեք ժառանգությունը: Մահվան մահճում Հովհան

Որոտնեցին նրան է կտակել Տաթևի համալսարանի ղեկավարությունն ու գլխավոր ուսուցչի ամբիոնը: Գրիգոր Տաթևացու գիտական ու մանկավարժական գործունեությունը հիմնականում ընթացել է Տաթևում՝ միջնադարյան Հայաստանի այդ գիտական խոշորագույն կենտրոնում: Այստեղ նա գրել է տասնյակ հատորներ, որոնք հարստացրել են հայկական գիտությունը բեղմնավոր գաղափարներով:

Տաթևացու գործունեությունն ընթացել է ծայրահեղ ծանր պայմաններում: Հարաբերական հանգստությունը, որ տիրում էր նրա ուսուցչի կյանքի տարիներին, վերջացել էր: Հայաստանը դարձել էր թուրքմենական ցեղերի միջև արյունահեղ պատերազմների թատերաբեմ, երկու անգամ ենթարկվել սարսափելի ավերածության՝ Թոխթամիշ խանի և Լենկ-Թեմուրի ամայացնող արշավանքներին: Իր աշակերտների հետ Գրիգոր Տաթևացին հաճախակի ստիպված է եղել փրկվել նվաճողների հորդաներից, ձեռագրերը թաքցնել լեռների գաղտնարաններում, դասախոսություններ կարդալ ճանապարհին և ջարդարարների հեռանալուց հետո վերակենդանացնել ավերված կրթական օջախները:

Գրիգոր Տաթևացին եղել է բացառիկ աշխատասիրության և մեծ եռանդի տեր մարդ: Գիտնական և դասախոս, նկարիչ և գեղագիր, աստվածաբան և եկեղեցական գործիչ, ծանրաբեռնված համալսարանի ղեկավարի հոգնատանջ պարտականություններով, նա ղեկավարում էր նաև Ապրակունիսի վանքի դպրոցը, շրջագայում Հայաստանի քաղաքներում ու վանքերում, քարոզներով հանդես գալիս աշխարհականների ու հոգևորականների առջև, դասախոսություններ կարդում Մեծոփի, Երևանի և Սաղմոսավանքի դպրոցներում, ամենուր իր շուրջը հավաքելով աշակերտների հոծ բազմություն: Նա Հովհան Որոտնեցու հետևորդն էր նաև միարարական շարժման, կաթոլիցիզմի գաղափարական ոտնձգությունների դեմ մղվող պայքարում: Պայքարելով միարարների դեմ, Տաթևացին որպես հետագա քաղաքագետ բուռն գործունեություն ծավալեց Հայոց հոգևոր կենտրոնը՝ կաթողիկոսական աթոռը հեռավոր և պապական խարդավանքների ցանցերով խճճված Կիլիկիայից Հայաստան տեղափոխելու համար: Երկար պայքարը, որը շարունակվեց նրա աշակերտների կողմից, նպաստեց հայկական եկեղեցու ինքնուրույնության պահպանմանը, կաթողիկոսի աթոռանիստը Կիլիկիայից տեղափոխվեց էջմիածին և օտարերկրյա լծի պայմաններում դարձավ յուրատեսակ հոգևոր-քաղաքական կենտրոն:

Գրիգոր Տաթևացին մահացել է 1409 թ. դեկտեմբերի 27-ին, Տաթևում: Համալսարանը, որին նա նվիրել էր իր ողջ կյանքը և որը վիթխարի դեր էր խաղացել հայկական միջնադարյան գիտության զարգացման գործում, նրա մահվանից հետո երկար չդիմացավ, բայց նրա բազմաթիվ աշակերտները երկրի տարբեր մասերում դեռ մի քանի տասնամյակ պահպանեցին Տաթևի համալսարանի ավանդույթները, ձգտելով երկարաձգել մարող դիտական կենտրոնների կյանքը: Ընդհուպ մինչև XV դարի կեսերը զգացվում էր Տաթևացու անմիջական ազդեցությունը գիտական և դպրոցական կյանքի, եկեղեցական-քաղաքական պայքարի վրա:

Տաթևացին թողել է գրավոր հարուստ ժառանգություն: Նրա գրչին են պատկանում քսանից ավելի աշխատություններ, որոնցից շատերը ստվարածավալ են: Նրանց մեջ ամենից կարևորներն են՝ «Գիրք հարցմանց», «Գիրք քարոզութեան», «Գիրք որ կոչի Ոսկեփորիկ», «Լուծմունք համառօտ ի տեսութիւնն Դաւթի», «Համառօտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիւրի», «Մեկնութիւն Յովհաննու աւետարանի»:

Տաթևացու ստեղծագործության մեջ քիչ տեղ չի գրավում աստվածաբանությունը: Նրա աշխատություններում փիլիսոփայական ծավալուն խորհրդածությունները երբեմն ծառայում են աստվածաբանական որևէ դրույթի հիմնավորմանը, և ընդհակառակն, նման դրույթը հաճախ սոսկ առիթ և ելակետ է ծառայում փիլիսոփայական պրոբլեմի խիստ գիտական շարադրման համար, անկախ աստվածաբանական-դավանաբանական նկատառումներից: Աստվածաբանական կեղևի տակ ապրում է գիտնականի համարձակ միտքը, որը ձգտում է դուրս գալ միջնադարյան սխոլաստիկայի շրջանակներից:

Լուծելով այն ժամանակվա փիլիսոփայության համար կարևոր՝ հավատի և գիտության փոխհարաբերության հարցը, Տաթևացին պաշտպանում է «ճշմարտության երկակիության» տեսությունը: Գիտությունը, ըստ նրա, չպետք է միջամտի հավատի գործերին: Փիլիսոփայության, ինչպես և ամբողջ գիտության, օբյեկտը բնությունն է, իսկ աստվածաբանությունը իշխում է հավատի բնագավառում և չպետք է միջամտի գիտության խնդիրներին, քանի որ հավատն անզոր է բնության ըմբռնման գործում: Միևնույն ժամանակ գիտության թափանցումը հավատի բնագավառը, ըստ Տաթևացու, հանգեցնում է հերձվածողության: «Միտքն անպատկառ և աներկիւղ դատաւոր է, զի յաստուծոյ ոչ երկնչի, վասն զի անձնիշխան է: Եւ ի մարդկանէ ոչ ամաչէ, զի ծածուկ է: Եւ ոչ առնու կաշառ, զի անկարօտ է: Եւ ոչ տգէտ, զի միշտ տեսող է: Վասն այն ճշգրիտ և ուղիղ դատէ»[1]: Միջնադարյան մտածողի դիրքորոշման հակասականությունն ի հայտ է գալիս նաև այն բանում, որ նա, մի կողմից, ընդգծում է բանականության ուժը, հաստատելով, որ «իմաստուն մտօք թափանց անցանեմք ընդ բնաւ ոլորտս երկնի և երկրի, և ոչ ինչ արտաքոյ մնայ ի լուսոյ իմաստութեան»[2], իսկ մյուս կողմից՝ նա պատնեշ է դնում նրա առջև, որպեսզի վնասազերծի հավատը բանական ճանաչման կրակից, որովհետև «մշտաշարժ բնաւորեալ ելոյ զօրէն վերընթաց հրոյ բանեղէն իմացումն մարդոյ»[3], դիպչելով հավատի առարկային, ավերածություններ կարող է գործել, և այդ պատճառով նրա առաջխաղացումը դեպի հավատի բնագավառը պետք է արգելվի: Բայց, չնայած նման սահմանափակմանը և միջնադարյան փիլիսոփայի համար միանգամայն հասկանալի զգուշավորությանը, աստվածաբանության և բանական ճանաչողության ոլորտների սահմանազատումը հեռանկարներ էր բացում գիտության զարգացման համար և որոշ չափով նրան ազատագրում աստվածաբանության աղախնի դերից:

Փիլիսոփայության հիմնական հարցում Գրիգոր Տաթևացին, միջնադարյան փիլիսոփաների մեծամասնության նման, կանգնած է իդեալիզմի դիրքերի վրա: Աշխարհն, ըստ նրա, աստվածային արարչություն է, «աստված է սկիզբն ամենայն գոյացութեանց, զի ի նմանէ են սկսեալ և յառաջ եկեալ ամենայն բնութիւնք արարածոց երևելեաց և աներևույթից»[4]:

Բնության գոյության հիմքը, Գրիգոր Տաթևացու ըմբռնմամբ, հանդիսանում են աստծո կողմից ստեղծված չորս տարրերը՝ կրակը, օդը, ջուրը և հողը, որոնք սկիզբ են տալիս նյութական աշխարհի ամբողջ բազմազանությանը: Բայց միջնադարյան մտածողների համար ավանդական այս լուծումով չէ, որ որոշվում է Գրիգոր Տաթևացու տեղը հայ փիլիսոփայության պատմության մեջ: Իմացաբանության, տրամաբանության, հոգեբանության և սոցիոլոգիայի բնագավառում նա զարգացրել է մի շարք խոր մտքեր, իր ժամանակի համար առաջավոր հայացքներ, որոնցից շատերը մոտ են նոր ժամանակի գաղափարներին:

[1] Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. 1264, էջ 376 բ:
[2] «Գիրք քարոզութեան, Ձմեռան Հատոր», Կ. Պոլիս, 1740, էջ 187:
[3] «Գիրք հարցմանց», Կ. Պոլիս, 1729, էջ 2:
[4] «Գիրք, որ կոչի Ոսկեփորիկ», Կ. Պոլիս, 1746, էջ 15:

Գրիգոր Տաթևացու փիլիսոփայական հայացքներում ամենահետաքրքիրը նրա իմացաբանությունն է: Այսպես կոչված «բնական» ճանաչողությունը, ըստ Տաթևացու, որոշում է մարդկային ամբողջ գիտելիքների բովանդակությունը իրեն շրջապատող աշխարհի մասին: Մարդու մոտ չկա որևէ բնածին գաղափար կամ առաքինություն: «...Բնականապէս մերկ և դատարկ եմք յամենայն բարեաց, ի մարմնաւորէն և ի հոգևորէն, զի ոչ ունիմք զգեստ բնական որպէս կենդանեաց, և ոչ զէն և ոչ այլ ինչ. այլ զամենայն յետոյ ստանամք՝ զարբութիւն և զգիտութիւն հոգւոյ, զզգեստ և զայլ պէտս մարմնաւոր»[5]:

Քննարկելով օբյեկտի և սուբյեկտի հարաբերակցության հարցը, նա անվերապահորեն ընդունում է արտաքին աշխարհի առաջնայնությունը, մարդկային գիտակցությունից դուրս և անկախ գոյությունը, հաշվի առնելով, որ «Հոգի մարդոյն բանական որպէս անգիր պնակիտ է կամ լուացած մագաղաթ», որի բովանդակությունն աստիճանաբար լցվում է դաստիարակության, կրթության և բնության ուսումնասիրության միջոցով (454):

Իմացության պրոցեսը, Տաթևացու կարծիքով, սկսվում է մարդու զգայարանների կողմից շրջապատող աշխարհի ընկալումից: Դա ճանաչողության սկզբնական, ցածր աստիճանն է, որի համար անհրաժեշտ են երկու պարտադիր պայման. «Եւ կարօտի սա երկու իրաց, այսինքն զի զգայութիւն առողջ իցէ և զգալի առաջի եդեալ իրն՝ հստակ. ապա թափանցէ յինքն ի սոցանէ պարզ տեսութիւն, ապա թէ ոչ՝ ոչ կարէ միտքն յստակապէս տեսանել սոքօք»[6]:

Առանց այդ երկու պայմանների ճանաչողությունը կա՛մ հնարավոր չէ, կա՛մ կլինի սխալ, աղավաղված: Իսկ եթե այս պայմանները բավարարված են, իմացության համար ոչ մի արգելք գոյություն չունի, քանի որ բնությանը հատուկ է մարդու վրա ազդեցություն գործելը, իսկ մարդուն հատուկ է ընկալելը իր հինգ զգայարաններով: «Ի ձեռն զգայութեանց [մարդն] ճանաչէ զերեւելիս... զգայութեամբ ծանօթանամք որ արտաքոյ քան զմեզ» (103): Զգայարանները շատ կարևոր դեր են խաղում ճանաչողության պրոցեսում, որովհետև առանց նրանց բանականությունն անզոր է, ինչպես արհեստավորն առանց իր գործիքների: Աշխարհը ճանաչելի է շնորհիվ այն բանի, որ «[Գործ զգայարանացն է] զարտաքինս ի ներքս զգալ... Արդ ամենայն ինչ որ զգալի է ներքս՝ ի սմա է, ձայն, գոյն, հոտ, համ, ծանր ու թեթև և ոչ ինչ է արտաքոյ սորա» (179):

Տաթևացու իմացության տեսությունն ունի ընդգծված սենսուալիստական բնույթ: Իմացության զգայական աստիճանը որոշիչ նշանակություն ունի ճանաչողության համար ընդհանրապես: Զգայության օրգանները միակ և անկախ ուղին են, որով կապ է հաստատվում արտաքին աշխարհի և մարդկային գիտակցության միջև: Ներանք տվյալներ են հավաքում մեզ շրջապատող աշխարհի, եզակի, կոնկրետ-վերջավոր իրերի մասին: Սակայն ճանաչողությունը չի սահմանափակվում դրանով: Գրիգոր Տաթևացին չի նվաստացնում ճանաչողության հաջորդ, բանական աստիճանի նշանակությունը: Նա գտնում է, որ զգայությունները, ինչքան էլ մեծ լինի նրանց դերը, ճանաչում են միայն իրերի առանձին կողմերը, իսկ իրն ընդհանրապես, իրի էությունն ըմբռնվում է միայն բանականությամբ: Զգայարանները մեզ չեն կարող տալ իրի կատարյալ իմացություն: Նրանցով ճանաչելով որևէ առարկայի որակը, քանակը և ձևը, ասում է Տաթևացին, մենք դրանով իսկ բանականությանը հնարավորություն ենք տալիս ըմբռնելու իր էությունը, նրա անցյալն ու ապագան, նրա անհրաժեշտ պատճառը: Սենսուալիստորեն լուծելով գոյի և մտածողության փոխհարաբերության հարցը, Տաթևացին իմանալի օբյեկտի համեմատությամբ զգայություններն ու մտքերը համարում է երկրորդային. «Մերս տեսութիւնս լութեանն հետևի, զի նախ իրն լինի և ապա մեք տեսանեմք» (118): Ընդսմին, Տաթևացին գտնում է, որ միտքը կարող է ճշմարիտ լինել այն դեպքում միայն, երբ նա ճիշտ է արտացոլում արտաքին օբյեկտը:

Գրիգոր Տաթևացին նոմինալիզմի դիրքերից է լուծում միջնադարյան փիլիսոփայության համար շատ կարևոր ունիվերսալիաների (ընդհանուր հասկացությունների) բնույթի հարցը: Եզակին, անհատը, ըստ նրա, նախորդում է ընդհանուրին և հիմք է ընդհանուրի՝ տեսակի և սեռի հասկացության առաջացման համար: «Անհատ է մանաւանդ, իսկագոյն և նախկին գոյացութիւն» (550): Իրապես գոյություն ունեն միայն առանձին, եզակի իրերը, որոնք կախում չունեն մարդու զգայություններից և մտքերից, իսկ ընդհանուրը գոյություն ունի շնորհիվ առաջնային, եզակի գոյերի իրական գոյության: Տաթևացին մեղադրում է նորպլատոնական Պորփյուրին՝ Արիստոտելի «Կատեգորիաների» հռչակավոր «Ներածության» հեղինակին, այն բանում, որ նա աղավաղել է Արիստոտելի դրույթը առաջնային և երկրորդային գոյերի հարաբերակցության

[5] «Գիրք քարոզութեան, Ամարան հատոր», Կոստանդնուպոլիս, 1741, էջ 105:
[6] «Գիրք հարցմանց», էջ 143:

մասին: Հակառակ Պորփյուրի, Գրիգոր Տաթևացին պնդում է, որ սեռը և տեսակը հետևում են անհատին. «Նախ գոյացութիւն ասէ զանհատն, և երկրորդ՝ զտեսակն և զսեռն... և լաւագոյն, զի ի ժողովիլ անհատիցն լինի տեսակն և սեռն, և ի բառնիլ անհատիցն բառնին և նոքա»[7]:

Տաթևացին կանգնած էր կոնցեպտուալիզմին մերձ «չափավոր» նոմինալիզմի դիրքերի վրա, «ծայրահեղ» նոմինալիստների նման ընդհանուրը նա չէր համարում ոչինչ չնշանակող դատարկ հնչյուն: Ընդհանուր հասկացությունները, Տաթևացու ըմբռնմամբ, իրերի անուններ են, որոնք գոյություն ունեն միայն մտքի մեջ, բայց նրանք զուրկ չեն իրական նշանակությունից: Բանականությունը վերացարկելով շատ առարկաներից նրանց ընդհանուր գծերը, իրերին տալիս է անվանումներ, նրանց խմբավորում է տեսակի և սեռի մեջ: Եզակին, որպես «իրական գոյ», որպես «առաջնային և գլխավոր էություն», հիմք է հանդիսանում մարդկային մտածողության մեջ ընդհանուր հասկացությունների՝ այդ «երկրորդային և անմարմնական գոյացությունների» կազմավորման համար:

Սենսուալիզմը և ունիվերսալիաների խնդրի նմանօրինակ լուծումը մատերիալիստական երանգ են հաղորդել Գրիգոր Տաթևացու իմացության տեսությանը, որը միջնադարյան հայ փիլիսոփայության ամենաարժեքավոր նվաճումներից մեկն է:

Գրիգոր Տաթևացու իմացության տեսության հետ սերտորեն կապված են նրա մանկավարժական և հոգեբանական հայացքները: Տաթևացին հանդես է գալիս շրջապատող աշխարհի անմիջական ուսումնասիրության հիման վրա փորձով ձեռք բերվող գիտելիքի պաշտպանությամբ: Մարդու «ճանաչողական կարողությունը», ըստ Գրիգոր Տաթևացու, դաստիարակության և կրթության շնորհիվ զարգանում է աստիճանաբար: Երեխայի և պատանու ներաշխարհի ձևավորման գործում կարևոր դեր է խաղում դաստիարակը: Նա պետք է սանին պատվարի սնահավատություններից և ուրիշ պատճառներից, նրա մեջ սեր պատվաստի գիտության հանդեպ և զգուշությամբ լրացնի նրա «հոգևոր մաքրությունը»: Ուսուցումը, Գրիգոր Տաթևացու կարծիքով, պետք է սկսել վաղ մանկությունից, քանի դեռ զգայության օրգաններն ունեն առավելագույն ընկալունակություն, իսկ հոգին չի ծանրացել հոգսերի, մեղքերի և անպետք գիտելիքների բեռով: Ուսուցման ընթացքում պարզ, դյուրըմբռնելի

[7] «Լուծումն համառօտ ի տեսութիւնն Դաւթի Անյաղթի», Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. 1695, էջ 47 ա:

հարցերից վարդապետն աստիճանաբար պետք է բարձրանա դեպի բարդ, վերացական խնդիրները: Մտավոր և բարոյական դաստիարակությունը անպայման պետք է զուգորդվի ֆիզիկականի հետ. «զի մարմնաւորն պիտոյ է հոգևորին. որ մարմնաւորն ոչ գործէ, նոյնպէս և ոչ զհոգևորն»[8]:

Ուսուցիչը, հետևելով բնությանը, պետք է հարմարվի զարգացող մարմնի և բանականության հնարավորություններին, «զի բնութիւնն յանկարծակի ոչ կարէ ներգործել, այլ սակաւ սակաւ հետևելով յանկատարէն ելանէ ի կատարեալն... այսպէս և բանական հոգին համանգամայն երևի բուն ձևանալ մարմնոյն»[9]:

Ժամանակակիցների հաղորդումների համաձայն Գրիգոր Տաթևացին դաստիարակել է երեքհարյուրից ավելի աշակերտներ: Նրանցից շատերը դարձել են ականավոր պատմաբաններ, փիլիսոփաներ, եկեղեցական գործիչներ (Թովմա Մեծոփեցի, Առաքել Սյունեցի, Մատթեոս Ջուղայեցի և ուրիշներ):

Տաթևացին իր սոցիալ-քաղաքական հայացքներով ևս հանդես է գալիս որպես ինքնուրույն և ժամանակի համար առաջավոր մտածող: Ճիշտ է, որպես հոգևորականության ներկայացուցիչ և ֆեոդալիզմի գաղափարախոս, նա հիմնավորում և արդարացնում է ֆեոդալական հիերարխիան: Նա հասարակությունը դիտում է որպես յուրատեսակ մի օրգանիզմ, որի մեջ ամեն մի անդամ կատարում է խիստ որոշակի ֆունկցիա: Սոցիալական սանդուղքում տեղը փոխելու մարդկանց ձգտումը պատճառ է դառնում հասարակական ներդաշնակության խախտման: Դրան է հանգեցնում նաև, երբ մարդիկ անպարտաճանաչ են դառնում և չեն կատարում այն ֆունկցիաները, որ պարտավոր են կատարելու, գտնվելով հասարակական սանդուղքի այս կամ այն աստիճանում: Ըստ Գրիգոր Տաթևացու, հասարակության բոլոր անդամները պարտավոր են ճանաչելու միապետի գերակայությունն ու իշխանությունը, բայց միապետն էլ իր հերթին պարտավոր է հարգել հպատակներին, որովհետև նա զգում է նրանց կարիքը, ինչպես գլուխն զգում է մարմնի կարիքը[10]: Հասարակական ներդաշնակությունը կախված է նրանից, թե որքանով մարմինը (հասարակությունը) հնազանդ է գլխին (միապետին), այսինքն՝ թե որքանով ժողովուրդը հնազանդ է ֆեոդալական տերերին: Սակայն Տաթևացին նշում է, որ հա-

[8] «Գիրք քարոզութեան, Ամարաս հատոր», էջ 115:

[9] «Գիրք հարցմանց», էջ 254—255:

[10] Տե՛ս «Գիրք քարոզութեան, Ամարաս հատոր», էջ 423:

սարակական ներդաշնակությունը խախտում են ոչ միայն դըժգոհությունն ու անհնազանդությունը, այլև իշխանների անսահման ագահությունը, որոնք ինքնիշխան կառավարում են երկիրը և կեղեքում հասարակ մարդկանց։ Այդպիսի իշխանավորներին նա անվանում է բռնավորներ և գողեր։ Տաթևացին արձանագրում է աշխատավոր ժողովրդի թշվառ վիճակը և մեղադրում դրանում իշխանավորներին[11]։

Անհանգստացած ֆեոդալական իրավակարգի անկայունությամբ, Տաթևացին դատապարտում է տիրապետող դասերի ներկայացուցիչներին և մեծ կարեկցանքով խոսում ծանր ղըրկանքներ կրող ժողովրդի, հասարակ մարդկանց մասին. «Ու մերս առաջնորդք և իշխանք հոգևոր կամ մարմնաւոր, որք ինքնիշխանութեամբ կատարէին զգործն առանց խորհրդակցի, վասն որոյ բարձեալ է իշխանութիւն, և աւերեալ է երկիրն, և տարագրեալ են ժողովուրդքն մեր ի վերայ երկրի և ցրուեալ յամենայն ազգս»[12]։

Տաթևացու սոցիալ-քաղաքական կոնցեպցիայում հիմնական կատեգորիան «համընդհանուր բարօրութիւնն» է, որը պետք է լինի պետական իշխանության գլխավոր նպատակը։ Որքան նեղ է օրենսդիրների շրջանակը, այնքան ավելի մեծ չափով են իշխողները հեռանում համընդհանուր բարօրության աստվածային ըսկզբունքից. «Մին մարդ կարէ զմիոյ տան շինութիւն խորհիլ, այլ մի մարդն զբազմացն ոչ կարէ. վասն այն պարտ է բազմաց ի մի վայր ժողովիլ և զբազում երկրին զօգուտ գտանել» (423)։ Տաթեվացին կոչ է անում տիրապետող դասակարգերին՝ հաշվի նստել հասարակ մարդկանց շահերի հետ, որովհետև նրանց բարեկեցությունից է կախված ամբողջ հասարակության բարօրությունը։ Երկրի ավերման և ժողովրդի ծանր դրության համար պատասխանատվությունը Տաթևացին դնում է ֆեոդալների վրա, որոնք օգտըվել են իրենց իշխանությունից ոչ թե ընդհանուր բարօրություն ձեռք բերելու և «աստվածային կամքի» կատարման, այլ անձնական բարօրության, իրենց հաճույքների համար։

Նշանակալից հետաքրքրություն են ներկայացնում նաև Գրիգոր Տաթևացու տնտեսագիտական դատողությունները։ Նրանցում մեծ տեղ է հատկացված աշխատանքի, որպես նյութական բարիքների հիմնական աղբյուրի, գնահատմանը։ Հասարակության

[11] Տե՛ս Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. 1264, էջ 383 բ։

[12] «Գիրք քարոզութեան, Ամարան հատոր», էջ 424։

ամենաօգտակար դասը նա համարում է գյուղացիներին և արհեստավորներին. հողագործությանը և արհեստագործությանը նա նախապատվություն է տալիս և քննադատում առևտրականներին, որոնք չմասնակցելով բուն արտադրությանը, հարստանում են ի հաշիվ երկրագործների և արհեստավորների։ Տաթևացու տնտեսագիտական գաղափարներն ու դատողությունները նրան բնութագրում են որպես արտադրության ֆեոդալական եղանակի տեսաբանի, բնատնտեսության պաշտպանի։

Գրիգոր Տաթևացին եղել է նաև ականավոր նկարիչ և երաժիշտ։ Պահպանվել են նրա նկարազարդած երկու ձեռագրեր (Մաշտոցի անվ. մատենադարանի № 7482 և 6305 ձեռագրերը), որոնց մանրանկարները ավետարանական սյուժեների ավանդական մեկնաբանությունների կողքին, վառ ու ռեալիստական ձևերով պատկերում են շրջապատող բնությունը և հասարակ մարդկանց կենցաղը։ Գրիգոր Տաթևացու գեղանկարչական աշխատանքներն աչքի են ընկնում քնարականությամբ և մարդու ներաշխարհը բացահայտելու ձգտումով։

Տաթևացին իր աշխատություններում և հատկապես «Հարցմանց գրքում» տարբեր առիթներով շոշափում է երաժշտա-ծիսական, տեսական ու գեղագիտական մի շարք կարևոր խնդիրներ։ Նա քաջ տեղյակ ու հմուտ է եղել պաշտոներգությանը վերաբերող գրեթե բոլոր հարցերին և, ինչպես տեղեկացնում է պատմիչը (հավանաբար Դավիթ Բաղիշեցին), իր համալսարանում «ուսուցանէր զնախկին երգիչ վարդապետաց զերաժշտութիւնս քաղցրալուր ձայնի եղանակաւ»։

Յուրացնելով և հարստացնելով իր նախորդների ուսմունքները, Գրիգոր Տաթևացին նշանակալից չափով ընդլայնեց միջնադարյան գիտության ավանդական շրջանակները և նպաստեց սխոլաստիկայի քայքայմանը։ Նրա զարգացրած գիտական դրույթները, սոցիալ-քաղաքական յուրօրինակ ըմբռնումները ազդարարում էին հայ տեսական մտքի նոր վերելք, որը օրինաչափ կերպով պետք է հաջորդեր Տաթևի դպրոցի նվաճած գիտական մակարդակին, եթե պատմական զարգացման բնականոն ընթացքը մի քանի դար չընդհատվեր օտարերկրյա զավթիչների բռնություններով, ավերիչ պատերազմներով և երկրի քայքայումով։

Իր ստեղծագործությամբ Գրիգոր Տաթևացին մեծ ներդրում կատարեց միջնադարյան հայ մշակույթի, փիլիսոփայական և հասարակական-քաղաքական մտքի պատմության մեջ։

«Գիրք հարցմանց», Կ. Պոլիս, 1729։
«Գիրք քարոզութեան, որ կոչի Ձմերան հատոր», Կ. Պոլիս, 1740, «Ամարան հատոր», Կ. Պոլիս, 1741։
«Գիրք, որ կոչի Ոսկեփորիկ», Կ. Պոլիս, 1746։
«Համառօտ տեսութիւն ի գիրս Պորփիւրի», Մադրաս, 1793։

Արևշատյան Ս., Տաթևի փիլիսոփայական դպրոցը և Գրիգոր Տաթևացու աշխարհայացքը. «Բանբեր Մատենադարանի», հտ. 4, Երևան, 1958։
Գաբրիելյան Հ., Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հտ. 2, Երևան, 1958։
Մաթևոսյան Ա., Գրիգոր Տաթևացին և Մեծոփավանքի դպրոցի հիմնադրումը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1969, № 2։
Аревшатян С., Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957.
Чалоян В., История армянской философии, Ереван, 1959.

Ս. ԱՐԵՎՇԱՏՅԱՆ
(փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր)

ԱՌԱՔԵԼ ՍՅՈՒՆԵՑԻ

Միջնադարյան հայ մշակույթի բեղմնավոր գործիչներից է XIV—XV դդ. բանաստեղծ, քերական, իմաստասերաստվածաբան, մանկավարժ, երաժշտագետ, երգահան Առաքել Սյունեցին։ Նա ծնվել է մոտավորապես 1355 թվականին։ 1401 թ. եպիսկոպոս էր, այնուհետև՝ Սյունիքի եպիսկոպոսապետ։ Հավանաբար մահացել է 1425 թ., թաղվել Եղեգնաձորի Շատիկ (Շատին) անապատում։

Առաքել Սյունեցին ժամանակի համար ամենաբարձր կրթություն էր ստացել, սովորելով Տաթևի համալսարանում, որտեղ հետագայում երկար տարիներ աշխատել է իբրև դասատու։ Նրանից մեզ են հասել բազմաթիվ ճառեր ու քարոզներ, քերականական, իմաստասիրական, մանկավարժական աշխատություններ, բանաստեղծություններ ու պոեմներ։

Ուրույն տեղ ունի Առաքել Սյունեցին հայ միջնադարյան երաժշտական արվեստի պատմության մեջ, ինչպես իր տաղերով (որոնցից մեկը՝ Հարության «Դասքրն հրէական»-ը երգվում է մինչև օրս էլ), այնպես էլ երաժշտության տեսության ու գեղագիտության հարցերին վերաբերող մի շարք դրույթներով, որոնք նա առաջադրել է գլխավորապես «Մեկնութիւն քերականին» և «Լուծմունք յաղագս Սահմանացն Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի» աշխատություններում։ Դրանց մեջ նա կարևոր տեղեկություններ է հաղորդում նաև հայ միջնադարյան աշխարհիկ ու հոգևոր երաժշտության վերաբերյալ։

Վերոհիշյալ «Լուծմունք յաղագս Սահմանացն Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի» իմաստասիրական ծավալուն երկը բավական ամբողջական պատկերացում է տալիս Սյունեցու փիլիսոփայական հայացքների մասին, որոնց բնորոշ է կրոնական-իդեալիստական

մեկնակետը։ Նա հիմնականում հետևել է իր մեծ ուսուցչապետ Գրիգոր Տաթևացուն, մասնավորապես իմացաբանության հարցերում զարգացրել է նրա նոմինալիստական ու սենսուալիստական գաղափարները։

Նշանավոր էր Սյունեցին նաև իր շրջանի քերականական արվեստի բնագավառում։ Նա մեծ տեղ էր հատկացնում քերականության ուսուցմանը, համարելով այն բոլոր իմաստությունների նախադուռ։ Շատ կարևոր էր համարում լեզուներ, առանձնապես մայրենի լեզուն սովորելը։ Մայրենի լեզվի ուսուցման և առհասարակ դաստիարակության հարցերը զբաղեցրել են Սյունեցուն։ Սյունեցու և Տաթևացու «Սահմանադրութիւն դաստիարակութեան նորածնեալ մանկանց» աշխատությունը միջնադարի հայ մանկավարժական գրականության ամենաարժեքավոր հուշարձաններից է։

Առաքել Սյունեցու ժառանգության մեջ ամենակարևորը գեղարվեստական ստեղծագործությունն է։ Նա գրել է քնարական, ուսուցողական ու խրատական բանաստեղծություններ ու պոեմներ։ Այստեղ է, որ լիովին արտահայտվել են նրա ըմբռնումները, դիրքորոշումը դարաշրջանի հրատապ հարցերի նկատմամբ։

Առաքել Սյունեցին բանաստեղծություններ է գրել այլևայլ նյութերի շուրջը, այդ թվում՝ երկնային մարմինների մասին։ Այնուամենայնիվ, թեմատիկ առումով բավական սահմանափակ է նրա ստեղծագործությունը։ Ժամանակակցին ուղղված իր խոսքը նա մեծ մասամբ ասել է աստվածաշնչական թեմաների միջոցով, բազմաթիվ բանքեր է նվիրել Քրիստոսին ու Աստվածածնին, սրբերին։

Իր քարոզներում ու ճառերում, չափածո ստեղծագործության մեջ Սյունեցին քանիցս անդրադարձել է «Երգ երգոցին»։ Այսպիսի գործերից լավագույնը թերևս «Առ ճշմարիտ բազձալին Քրիստոս» բանաստեղծությունն է։ Հոգևոր սերը երգող այս և մյուս բանքերում բացահայտվում է երկրային սիրո հոգեբանությունը, մի հանգամանք, որ հետագայում բանաստեղծն ավելի ընդարձակեց ու խորացրեց «Ադամգիրք» պոեմում։ «Երգ երգոցի» մոտիվներով է գովերգում Սյունեցին նաև Գրիգոր Տաթևացուն.

Բնակեալ ի լեառնն զըմբռոյդ,
Պայծառացեալ նըման լուսոյ,
Սիրտ իմ հալեալ որպէս ի հրոյ,
Ի բաղձանէ քոյին սիրոյ։

Հեղինակի կրոնական զգացումները աշխարհիկ սիրո նույն երանգներով ու գծերով են պատկերվում Աստվածածնին նվիրված բանքերից շատերում։

Տասնյակ ոտանավորներ է գրել Սյունեցին, ուր խոսում է հանդերձյալ աշխարհի, անմեղների ու մեղավորների, վերջին դատաստանի մասին։ Նկարագրելով արդարների երանավետ ու մեղավորների դժվարին վիճակը վերջին դատաստանից հետո, հեղինակը մարդկանց բարի գործերի է կոչում։ Սրանց մեջ լավագույններից է «Վասն փառաց սրբոց» բանաստեղծությունը, որ աչքի է ընկնում շքեղ գույներով, բանաստեղծական վառ երևակայությամբ։

Ավելի բազմազան են Սյունեցու խրատականները, որոնք արժեքավոր են նաև նրանով, որ բավական հստակ պատկերացում են տալիս հեղինակի ժամանակակիցների վարքի, կենցաղի մասին։ Այստեղ, ինչպես «Ադամգիրք» պոեմում, մարդկային ապրումների ու հոգեբանության, կյանքի ու կենցաղի վերաբերյալ սրամիտ ու նուրբ դիտողություններ կան։ Հեղինակը նշավակում է իր օրերում հանդիպող չարիքներն ու մեղքերը. կաշառակերություն, շողոքորթություն, խաբեություն, վաշխ, գերեվարություն, ստրուկների վաճառք, ծեծ...

Ընթերցողի առջև ամբողջանում է ժամանակի պատկերը. գնալով մարդկանց մեջ մեռնում է հավատը, ուժեղանում է կասկածամիտ վերաբերմունքը կրոնի նկատմամբ։ Շատերն ինքնաբերաբար են աղոթում, բայց մտքով ուրիշ տեղ են, մյուսները սաղմոսը կիսատ են ասում,

Պաշտեն զԱստուած բանիւ լեզուին,
Այլ ուրացող են ի սըրտին.
Ո՛չ հաւատան բանից նորին...
Կէսք զարդարեալ երթան ի ժամ,
Զի ցուցանեն զինքեանս մարդկան...
Ոմանք լինին կատակերգուք,
Այլք մոլեգնեալ և ծաղրածուք.
Այլք խեղկատակք անկար խաղուք
Եւ այլք գօսանք դիւաց պարուք...

Սյունեցու գործունեության շրջանում Հայաստանում քաղաքական անկայուն վիճակ էր տիրում։ Մեծ աղետ էին հատկապես Լենկ-Թեմուրի արշավանքները։ Բայց քաղաքական անկումին ըս-

պառնում էր հետևել և հոգևորը: Դարաշրջանը առաջադրում էր ազգապահպանման խնդիրը: Դա էր ժամանակի հայ առաջադեմ գործիչների, այդ թվում՝ Առաքել Սյունեցու, գլխավոր մտահոգությունը: Սյունեցին ցավով էր հետևում Լենկ-Թեմուրի ավերմունքներին և մի չափածո հիշատակարանում նրա մասին գրել է.

Անդամալուծ էր և տըկար.
Զօրք ունէր ութ հարիւր հազար.
Զաշխարհս էառ հըզորաբար.
Ոչ ոք նըմա ընդդիմանայր:
Բազում երկիր առ յաւարի
Ու ի Սըմբրղանտ տարաւ գերի:
Յոլովք մնացին յաշխարհ հեռի.
Եւ ոչ տեսին տուն հայրենի:

Սյունեցու գործունեությանը բնորոշ է հայ ժողովրդին արժանապատվության զգացումով, ինքնագիտակցությամբ ոգեպնդելու, նրա մեջ ազգային հպարտություն արթնացնելու ձգտումը: Հայոց պատմության, լեզվի ու մշակույթի զանազան հարցերի առնչությամբ նա ուշագրավ դիտումներ է կատարում: Այս տեսակետից հետաքրքիր են Գրիգոր Լուսավորչին, Գրիգոր Նարեկացուն նվիրված բանքերը: Հատկապես վերջինս հոգեհարազատ էր Սյունեցուն, և նա «Անձինք Նարեկացւոյն» բանաստեղծության մեջ բարձր է գնահատում Նարեկացու ստեղծագործությունը, հիանում նրա գեղեցկությամբ, ուժով ու վեհությամբ, Նարեկը բնութագրելով այսպես.

Գանձ անըսպառ, անապական.
Եւ անհիւթով շարադրական.
Զի որք առնուն՝ փարթամանան
Շահող երկնից արքայութեան:

Սյունեցու քերթվածները հետաքրքրական են ու արժեքավոր ինչպես կատարման ձևով, այնպես էլ բանաստեղծական խորքով: Նրա խոհերն ու զգացմունքները, որ արտահայտվեցին ու վերարծարծվեցին բանաստեղծություններում, իրենց առավել բարձր մարմնավորումն ստացան ծավալուն գործերում:

Քանի որ Սյունեցու դարաշրջանում մարդուն շատ են հուզել կրոնի ու բարոյականության հարցերը, որոնց հետ կապված էին մարդու լինելության խորհուրդը, նրա ներկան ու ապագան, Սյունեցու գեղարվեստական ստեղծագործությունը շոշափում է գլխավորապես այս ոլորտին վերաբերող խնդիրներ: Ինչպե՞ս պիտի վերագտնի մարդն իր կորցրած երջանկությունը, ի՞նչը կվրկի նրան այս աշխարհի անուրախ կյանքից: Չէ՞ որ ադամորդին բարձրագույն արարած է, արժանի լավագույն կյանքի:

Առաքել Սյունեցին նորից ու նորից անդրադարձել է այս հարցերին, կապելով դրանք ժողովրդի ճակատագրի հետ: Մարդկության կորցրած դրախտը, Աստվածաշնչի հավաստմամբ, ընդգրկել է նաև Հայաստանը, որի աննախանձելի վիճակի ականատեսն էր բանաստեղծը: Ուստի դրախտի կորուստը կրկնակի ծանր էր նրա համար: Մարդկության տխուր ներկայի նկարագիրը Սյունեցին արել է հայ ժողովրդի կեցությունը նկատի ունենալով: «Սաղմոսարքի» հետևյալ տողերը պատմա-քաղաքական ողբի տպավորություն են թողնում և հիշեցնում են Ներսես Շնորհալու «Ողբ Եդեսիոյն» ու Ստեփանոս Օրբելյանի «Ողբք ի դիմաց կաթուղիկէին».

Էաք ծաղկեալ որպէս շուշան,
Դէմք մեր փայլէր աստուածանման.
Ահա եղաք որպէս զանբան,
Սատանայի գոլ բնակարան...
Ա՜յլ ես աչօքըս ծովացայ,
Ի իւծեալ սըրտիւ հոգիս ողբայ.
Տարակուսեալ անձն իմ դողայ,
Եկեալ ի միտս՝ ասեմ մեղայ:

Հայ ժողովրդի քաղաքական ինքնուրույնության կորուստը XIV—XV դարերում կասեցրեց երկրի տնտեսական ու մշակութային առաջընթացը: Հասարակական կյանքի այդպիսի պայմանները ուղեկցվում են ժողովրդի հուսահատությամբ ու բարոյալքումով: Տաթևի վանքն ու համալսարանը Սյունեցու ժամանակ դարձան Հայաստանի մտավոր կենտրոն, որտեղ ծավալված մաքառման, կաթոլիկ միարարներին հակահարված տալու արգասավոր շարժումը անջինջ հետք թողեց մատենագրության մեջ: Սյունեցու գործունեությունը սերտորեն կապված է այդ պայքարի և առհասարակ դարաշրջանի հանգուցային խնդիրների հետ: Անհեռանկար, բարոյալիք վիճակ, անկումային տրամադրություններ, քրիստոնեական գաղափարախոսությանը խորթ վարվելակերպ—այն ամենը, որ Սյունեցին հոգեկան վտանգավոր հիվանդություն էր համարում—տիրապետող էին Հայաստանում և անհանգստացնում էին նրան: Բուժումն այդ հիվանդություններից, հասարակական չարիք-

ներից՝ առաջին, անհրաժեշտ քայլն էր երջանկության դրախտի ճանապարհին։ Այդ տեսակետից հետաքրքիր է «Բանք խրատականք և յոյժ հարկաւորք, որք քակտեն զխորհուրդ մարմնական, և տան ուրանալ զսնոտի խաբեութիւն աշխարհիս, և այլ իմն շինեն զխորհուրդ մարդկան» ծավալուն քնարական ներբողյակը, որ բանասիրության մեջ հայտնի է «Դրախտագիրք» անունով։

Բանաստեղծը սովորեցնում է, թե վերջին դատաստանից հետո հանդերձյալ աշխարհում երկու վիճակ կա. անանց փառք ու հրճվանք՝ սրբերի, մարտիրոսների, ճգնավորների և հավիտենական տանջանքներ՝ ըստ հանցանքի ծանրության դասդասված մեղավորների համար։ Ընդ որում, դժոխքի գլխավոր պատիժը անլույս կրակն է։

Մեղավորների ու անմեղների բնակատեղիների ու վիճակների նկարագրությունները հիշեցնում են Դանթեի «Աստվածային կատակերգությունը»։ Ներբողյակի քնարական հերոս-հեղինակը, իբրև մի Վիրգիլիոս, առաջնորդում է ընթերցողին «այն քաղաքը»՝ անդրշիրիմյան ճանապարհորդության։ Հեղինակի խորհուրդն այս է՝ հեռու մնացեք աշխարհային սին գայթակղություններից՝ եթե ուզում եք հավիտենական փառքի արժանանալ։

Մեղավորները բարառնաբար իրենց խորհուրդներով դիմում են ապրողներին, նրանք փոշմանել, ափսոսում են իրենց արարքների համար, հարկավոր է այլ կերպ ապրել, լինել չափավոր, պարկեշտ և այլասեր, զգաստանալ, անբան ու անհոգ կյանք չվարել, որ՝

Ջինչ բան որ մեզ հանդիպեցաւ,
Թող չհանդիպի ձեզ։
Բացէք զդուռն սրտից մտաց
Ւ՝ ականջ դրէք մեզ։

Բարառնությունն օգնել է բանաստեղծին խոսքն ազդու և համոզկեր հնչեցնելու նրա՛նց բերանով, որ սխալվել ու հիմա զղջում են։ Նա ամենանուրբ դատողություններն ու քարոզները կարողանում է նրբագեղ ձևի մեջ մատուցել ընթերցողին։

«Դրախտագիրքը» առանձնապես հետաքրքիր է նրանով, որ բանաստեղծը Նարեկից հետո գտավ քնարական պոեմի կառուցման նոր եղանակ, որը կապված էր անդրշիրիմյան ճանապարհորդության գեղարվեստական հնարանքի հետ։

Հեղինակի մտորումների առավել ամբողջական արտահայտությունը եղավ «Ադամգիրքը», որ հայտնի է մի քանի տարբերակով։ Պոեմի հենքը առաջին մեղքի աստվածաշնչական զրույցն է։ Նախ-

նիների փառքը կարճատև է եղել իրենց հանցանքով։ Նախնիները սխալվել են. պետք է նկատի առնել նրանց դառն փորձը և ապրել գեղեցիկ կյանքով։ Բանաստեղծը հույսը կապում է ներկայի հետ և հուշում՝ եթե մարդկությունն ուզում է դուրս գալ ներկա դժոխային վիճակից, որ հակադրված է Ադամի ու Եվայի դրախտաբնակության երջանիկ օրերին, չպիտի կրկնի անցյալի սխալը, պետք է հեռու մնա մեղքերից։

Կորած ներդաշնակությունը վերագտնելու մասին խոսք կարդեն Նարեկում (բան ԺՀ, բ)։ Բայց եթե X դարի հանճարեղ բանաստեղծի քնարական հերոսը աստծուն է խնդրում «հոգու բազուկները վեր կարկառելով», որ իրեն դարձնի «առաջվա նման», Սյունեցին հորդորում է մարդուն, իր ունկնդրին, ինքնակատարելագործմամբ բարձրանալ, մաքրվել, վերականգնել նախնական մարդու անաղարտ կերպարը։ Անհոգ, անբան կյանքն ավելի է խորացնում մարդկային դժբախտությունը։

«Ադամգրքի» գլխավոր գործող անձինք Ադամն ու Եվան են, ինքնուրույն, կենդանի մարդիկ՝ իրական փոխհարաբերությամբ ու հոգեբանությամբ բավական լիարժեք կերպարներ։ Նկատի ունենալով աստվածաշնչական զրույցը, օգտվելով պարականոն բնագրերից ու աստվածաբանական գրականությունից, ժողովրդական հավատքի և բանահյուսության տարրերից, Սյունեցին հոխացրել, գեղարվեստորեն մշակել է նյութը։

Պոեմում սյուժեն ծավալվում է տրամախոսությունների ուղեկցությամբ։ Բանաստեղծը հաճախ էլ դիմում է քնարական ու ճարտասանական շեղումների, ավարտուն դարձնելով իր խոսքը՝ ուղղված ժամանակակցին և առհասարակ մարդուն։ Դա գեղեցիկ ապրելու նույն կոչն էր, որով պարզվում են նաև հեղինակի բարոյագիտական ըմբռնումները։ Նրա բանատողերը երբեմն մեծ հուզականարտահայտչական ուժ են ձեռք բերում գեղարվեստական թարմ, ինքնատիպ պատկերների շնորհիվ։

Սյունեցու Ադամն ու Եվան ավելի հանդուգն են, քան իրենց նախատիպերը։ Նրանք պտուղը ճաշակելուց հետո մեղքը գցում են աստծու վրա.

Սիրով հարցեալ մեղայ յասցին,
Այլև զպատճառն յաստուած հանին։

Ադամի մեջ աստծու սիրուց մեծ է կնոջ նկատմամբ ունեցած զգացմունքը։ Եվան ճաշակել է արգելված պտուղը և դառն վիճա-

կի մեջ ընկել։ Չարի բոլոր կսկիծները կան նրա մեջ, երբ գալիս է Ադամի մոտ։ Սա զարմանքով հարցնում է պատճառը։ Կինը պատասխանում է, թե Չարն է խաբել իրեն, և ինքն էլ «չորացած ձեռքով» կերել է պտուղը։ Եվան մեղքը գործելուց հետո համոզում է Ադամին, որ հետևի իրեն, վերջինս փոքր-ինչ երկմտում է.

Խալբալեցաւ միտքն Ադամայ,
Յորժամ ետես խաբեալ զնւայ.
Կամէր լըսել բանից նորա,
Չի ունէր սէր մեծ ընդ նմա։
Տարակուսեալ լինէր յանձին՝
Կընո՞ջ լըսել թէ արարչին.
Խելքն ընդ աչացըն գընացին,
Եթող զաստուած և ոչ ըզկին։

Այս տեսարանը շատ ուշագրավ է. նախ Ադամը զարհուրում է, ցանկանում հրաժարվել, բացատրելով, որ եթե ուտի՝ ոչ միայն օգուտ չի լինի Եվային, այլև ինքը նույնպես կպատուհասվի։ Եվան, սակայն, անզիջում է, մանավանդ ոգևորվում է Ադամի մեղմ վերաբերմունքից։ Կնոջ հետևողական գրոհներին Ադամը աստիճանաբար տեղի է տալիս.

Ուրախացաւ կինն ի հոգին,
Չի ետ սիրով պատասխանին.
Հընար գըտաւ թըշուառ հոգին՝
Սիրով խաբել զմարդն առաջին։

Եվան նրան կանգնեցնում է դժվարին երկընտրանքի առաջ և ի վերջո հաղթանակում։ «Ադամգրքի» ֆրանսերեն հրատարակության գրախոսը (Կ. Բևալ), անդրադառնալով այս հարցերին, նկատում էր, թե կնոջ «անմտությունն ու անապարծությունն է, որ կըբացատրեն անոր անկումը, մինչ սերն է որ կբացատրե Ադամի ողորմելի մեղքը։ Երկու ամուսիններուն միջև տեսարանը հոյակապ է. իր ընդլայնումով և խորությամբ «խորհրդախաղերու» տեսարանները կգերազանցե, ան կհիշեցնե Շեքսփիրի տոամ մը, ուր կինը իր ընկերը կմղե անհնազանդության, մարդուն ամենեն վեհանձն ու ամենեն անշահախնդիր զգացումներուն կոչում ընելով»[1]։

[1] «Revue des Etudes Arméniennes», t. 2, Paris, *1920*, *միջբերումը՝ Գեղամ Ֆեներճյանի «Արշակ Չոպանյան. կենսագրական և մատենագրական նոթեր» գրքից (Փարիզ, 1938, էջ 64)։*

Բանաստեղծը ճշմարտացի, համոզիչ գծերով բացահայտում է մարդկային հոգեբանությունը, տղամարդու և կնոջ փոխհարաբերությունները մասնավորապես։ Հոգեբանորեն հիմնավորում, պատճառաբանում է հերոսների վարքագիծը։ Իսկ այդ վարքագիծը իր հերթին բխում է իրավիճակի տրամաբանությունից.

Այնչափ սիրեաց Ադամ ըզկին՝
Չմահ յանձն առնոյր վասն նորին...

Եվ դա բնական է հնչում։ Բանաստեղծը գիտե՝

Ով որ հայի ընդ կընոջ գեղ՝
Նորա խոցին ալ չրկայ դեղ։

Այս կերպարների կողքին ըստ էության «Ադամգիրքն» ունի մի հերոս ևս՝ հեղինակը, որ հանդես է գալիս իբրև խորհրդատու, լավի, գեղեցիկի, մարդկայինի, բարու և ճշմարտի ջատագով։

Բանաստեղծի ըմբռնմամբ կյանքը խավարի ու լույսի, չարի ու բարու, աստծու և բանսարկուի պայքար է։ Բնականաբար, հետևելով քրիստոնեական աստվածաբանությանը, նա առաջ է քաշում չարի ծագման և մարդու կամքի ազատության հարցերը. չարը չի աստված ստեղծել, մարդն անձնիշխան է և պատասխանատու՝ իր արարքների համար։

Բացի գործող անձերին դիպուկ բնութագրելուց, հոգեբանական նուրբ դիտումներից, Սյունեցին ցուցաբերում է և բնապատկերներ ստեղծելու, վիպական ու քնարական տարրերի համամասնական, ներդաշնակ միահյուսման հմտություն։

«Ադամգիրքն» ունի մի յուրահատկություն, որ հեղինակի՝ երաժիշտ լինելու փաստով է պայմանավորված. պոեմի որոշ հատվածներ երաժշտական ձևավորում են ունեցել։

Մի շարք նորություններ բերեց «Ադամգիրքը»։ Դրանով Սյունեցին ընդլայնեց միջնադարի հայ բանաստեղծության ընդգրկման, ժանրերի ու առնչությունների շրջանները՝ օգտվելով պարականոն արձակի և բանավոր ղրույցների սյուժեական տարրերից։ Նա կնոջն ու սերը պատկերեց մի նոր, հայ բանաստեղծության համար անսովոր տեսանկյունից, նոր ձևով։ Եթե տաղերգության մեջ երգվում էին կնոջ մարմնական, երբեմն էլ հոգևոր բարեմասնությունները, ապա Սյունեցու ստեղծած եվայի կերպարը կնոջ համակողմանի բնութագրության ուշագրավ փորձ է։ Այստեղ կինը կատարելապես հողեղեն էակ է, օժտված նաև մարդկային թուլություններով։

Առհասարակ Սյունեցու ստեղծագործությունը, և մասնավորապես «Ադամգիրքը», միջնադարյան հայ գրականության ինքնատիպ էջերից է։ «Ադամգրքում» վարպետորեն համադրված-զուգակցված են բանաստեղծության վիպական ու քնարական տարրերը։ Դա հայ քերթողական արվեստի և ընդհանրապես մշակույթի մի կարևոր շրջանի նշանակալից երևույթներից է։ Սյունեցուց առաջ ու հետո նույնպես օգտվողներ եղել են Ադամի ու Եվայի աստվածաշնչական ավանդազրույցից, բայց Սյունեցին բավական աղատամիտ վերաբերմունք դրսևորեց նյութի նկատմամբ, ստեղծեց մի գործ՝ ինքնօրինակ ու գեղեցիկ, որի մասին նա իրավամբ գրել է.

Ունի խորհուրդ սա զանազան...
Ջրնթերցողին միտքըն բանան,
Տան իմանալ զոր ի սմա կան,
Բայց ըստ ճառից է սա նոր բան,
Որ յայլ ուրեք չերևենան...

«Լուծմունք յաղագս Սահմանացն Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի», «Գիրք Սահմանաց սրբոյն Դաւթի Անյաղթ փիլիսոփայի...» գրքում, Մադրաս, ՌՄՀԶ (1797)։

Առաքել Սյունեցի, Ադամգիրք, հրատարակեց Մ. Պոտուրյան, Վենետիկ, 1907։

«Առաքել Սյունեցի և իր քերթվածները», ուսումնասիրությամբ հրատարակեց Մ. Պոտուրյան, Վենետիկ, 1914։

Առաքել Սյունեցի, Դրախտագիրք, հրատարակեց Ն. Տեր-Ներսեսյան, Վենետիկ, 1956։

«Средневековая армянская лирика», Л., 1972.

Tchobanian A., La Roseraie d'Arménie, t. 1, Paris, 1918.

Ալիշան Ղ., Սիսական, Վենետիկ, 1893։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։

Ջահուկյան Գ., Քերականական և ուղղագրական աշխատությունները հին և միջնադարյան Հայաստանում (V—XV դդ.), Երևան, 1954։

Аревшатян С., Философские взгляды Григора Татеваци, Ереван, 1957.

Ա. ՄԱԴՈՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ՄԿՐՏԻՉ ՆԱՂԱՇ

XV *դարի բանաստեղծ, նկարիչ և հասարակական գործիչ Մկրտիչ Նաղաշը հայ մշակույթի վաստակաշատ երախտավորներից մեկն է։ Ծնվել է Բաղեշի գավառի Պոռ գյուղում, մոտավորապես 1394 կամ 1395 թվականին։*

Մանուկ հասակից Նաղաշը ցուցաբերում է մեծ սեր և ընդունակություն դեպի արվեստն ու գրականությունը և ոտանավորներ է հորինում, մատյաններ արտագրում ու նկարազարդում։

Թե երբ և որտեղ է Նաղաշը կրթություն ստացել, ինչ գիտնականների է աշակերտել և ինչ գիտություններ ուսումնասիրել, որոշակի հայտնի չէ, սակայն ժամանակակիցների վկայություններից և իր իսկ ստեղծագործություններից երևում է, որ նա հմուտ է եղել աստվածաբանության մեջ, քաջածանոթ պատմությանը, հունական փիլիսոփայությանը և ժամանակի անվանի հայ գրողների ու գիտնականների աշխատություններին։ Նաղաշը տիրապետել է արևելյան մի քանի լեզուների և բնագրով կարդացել հույն փիլիսոփաներին, որոնցից հատկապես բարձր է դասել Արիստոտելին՝ համարելով նրան «իմաստության աղբիւր»։

Ժամանակակիցները տասնհինգամյա Նաղաշին համարում են «կատարեալ ուսմամբ և արուեստիւ, իմաստութեամբ և վարդապետութեամբ, քաջ քարտուղար, անհամեմատ նկարիչ, և ամենայն արուեստից ճարտարապետ»։ Հենց «անհամեմատ նկարիչ» լինելու համար էլ նա ժամանակակիցներից ստացել է Նաղաշ (նկարիչ, մանրանկարիչ) մականունը։

Հիմնվելով ժամանակակիցների՝ Նաղաշի մանրանկարներին տված բարձր գնահատականների, ինչպես նաև իր իսկ մանրանկարներից մեզ հասած պատառիկների վրա՝ վստահորեն կարելի է ասել, որ հետևելով իր նախորդ արվեստագետների առաջադեմ ա-

վանդներին, Մկրտիչ Նաղաշը հայ ազգային նկարչությունը բարձրացրել է մի նոր աստիճանի և այդ ասպարեզում ստեղծել իր ինքնուրույն ու ինքնատիպ ոճը։

Մկրտիչ Նաղաշի մանրանկարները, զարդաքանդակներն ու որմնանկարները աչքի են ընկնում գույների ներդաշնակությամբ, նրբությամբ, պատկերների կենդանությամբ ու հուզականությամբ և, առանձնապես, արվեստագետի բարձր ու գերող ճաշակով։

Մնողները ցանկանում են Նաղաշին վաճառական դարձնել. սակայն նա հետաքրքրություն չի ցուցաբերում դեպի առևտրական աշխարհը, նրան հուզում է արտաքին նվաճողների և տեղացի կեղեքիչների կողմից հարստահարված ու բռնադատված ժողովրդի վիճակը։ Մոնղոլների դաժան հարվածներից դեռևս չթեթևացած հայ ժողովուրդը Նաղաշի աչքի առաջ ենթարկվում էր նոր ու առավել դաժան հարստահարությունների, և նա միջոցներ է որոնում իր ժողովրդին օգտակար ու պիտանի լինելու, նրա վիշտը թեթևացնելու համար։

1420-ական թթ. կնոջ մահից հետո, Նաղաշը թողնում է հայրենի գյուղը և միակ որդու՝ մանուկ Մեսրոպի հետ փոխադրվում է Միջագետք՝ Ամիդ, նվիրվում հասարակական բուռն գործունեության և ձեռնադրվում վարդապետ։

Իր անձնական օրինակով, խելացի խորհուրդներով ու խրատներով, ինչպես նաև իր խոհական-խրատական ոտանավորներով և շնորհիվ իր «ընկերասեր, օտարասեր, աղքատասեր, խաղաղարար, խոնարհ և համբերող, ողորմած, առատասիրտ, մեծապարգև» և այլ բարեմասնությունների Նաղաշը մեծ հեղինակություն և հարգանք է վայելում հասարակության բոլոր խավերում։

Նաղաշի հեղինակությանն էին դիմում և նրա միջոցով բոլոր վեճերը լուծում ոչ միայն իր թեմի մեջ մտնող գյուղերի ու քաղաքների բնակիչները, այլև «յամենայն աշխարհաց գային, յԱրևելից և յԱրևմտից». շատերը ուղղակի գալիս էին նրա հետ ծանոթանալու, նրա խելացի ու բովանդակալից քարոզները լսելու, իրենց հետաքրքրող հարցերի մասին խորհրդակցելու։

Շուտով Նաղաշի համբավը դուրս է գալիս երկրի սահմաններից, տարածվում պարսկական արքունիքում, հասնում եգիպտոսի սուլթանին ու Հռոմի պապին, իսկ հայոց Կոստանդին Ե վահկացի կաթողիկոսը 1430 թ. նրան կարգում է կաթողիկոսի տեղապահ։

Նաղաշի օրավուր մեծացող հեղինակության հետ չէր կարող հաշվի չնստել նաև երկրի տիրակալը։ «Խառանայից մինչև Պոնտոսի ծովն իշխող» Օթման բեկը և նրա հաջորդ Համզան, որ շարունակ պատերազմական գործողությունների մեջ էին Կարա-կոյունլու և այլ թշնամական ուժերի դեմ, մտահոգված էին, որ երկրի ներսում ժողովուրդը հնազանդ լիներ քաղաքական իշխանություններին, իսկ Մկրտիչ Նաղաշի նման գործիչը, որ վայելում էր ինչպես քրիստոնյաների, այնպես էլ այլադավան ժողովուրդների սերն ու համակրանքը, այդ հարցում կարող էր շատ օգտակար լինել։ Բազմաթիվ հանդիպումներից ու զրույցներից հետո Օթմանի վրա ուժեղ տպավորություն են թողնում Նաղաշի բազմակողմանի զարգացած լինելը, նրա խոր գիտելիքները, կամքի մեծ ուժն ու կուռ տրամաբանությունը։ Օթման բեկը Նաղաշին ընդունում է արտաքուստ մեծ պատվով, նրան նվիրում թագավորական զգեստներ և կարգում ամբողջ քրիստոնյաների առաջնորդ։

Նաղաշին առանձնապես մտահոգում էր հայ գերիների վիճակը, որոնք տարագրվում, վաճառքի էին հանվում իրենց հայրենի երկրից դուրս։ Նա օգտագործելով իր հեղինակությունը՝ միջնորդում, խնդրում էր երկրի տիրակալին կամ անհրաժեշտության դեպքում հսկայական փրկավճարներ էր տալիս և ազատում գերիներին։ Նաղաշը վերանորոգում է քանդված ու խարխլված եկեղեցիներ ու այլ ճարտարապետական կոթողներ, իսկ 1431—32 թթ. իր նախագծով ու ղեկավարությամբ Արղնի բարձրաբերձ լեռան վրա կառուցում է ս. Աստվածածնի վանքը, որը բարձր դիրք ունենալու պատճառով անվանում է ս. Բարձրաբերձ Աստվածածին։ Դրանից մի քանի տարի հետո մեծ դժվարությամբ Նաղաշը իրավունք է ստանում քանդելու և վերակառուցելու Ամիդի ս. Թեոդոս եկեղեցու անշուք ու խարխուլ կաթողիկեն։

Սակայն Նաղաշին և նրա միջոցով քրիստոնյաներին տրված արտոնությունները, մանավանդ ս. Թեոդոս եկեղեցու վերակառուցումը, աննկատ չեն մնում մահմեդական մոլեռանդներից, և նրանք պահանջում են Համզայից՝ քանդել տալ եկեղեցին։ Համզան չի կարողանում դիմադրել և հրամայում է քանդել եկեղեցին։

Իր անխոնջ աշխատանքով ու հսկայական ղրկանքների գնով կառուցած եկեղեցու ավերումը խիստ ծանր է ազդում Նաղաշի վրա։ Նա թողնում է իր աթոռանիստ Ամիդը և անցնում Կ. Պոլիս ու այնուհետև՝ Կաֆա (Թեոդոսիա)։ Կաֆայում Նաղաշը մնում է չորս տարի և զբաղվում մանրանկարչությամբ։

Այդ չորս տարվա ընթացքում բավական փոփոխություններ են տեղի ունենում Միջագետքի քաղաքական իշխանությունների ներ-

սում։ Համզային հաջորդում է նրա որդին՝ Ջահանգիր միրզան, որը հպատակ քրիստոնյա և այլադավան ժողովուրդների օրավուր աճող դժգոհությունները կանխելու և երկրի ներսում խաղաղ վիճակ ստեղծելու նպատակով առաջարկում է եռ կանչել Մկրտիչ Նաղաշին, տալ նրան նախկին արտոնությունները և թույլատրել վերակառուցելու ավերված կաթողիկեն։

Նաղաշը վերադառնում է Ամիդ։

Նաղաշի կյանքի և գործունեության մասին վերջին տեղեկությունը վերաբերում է 1469 թ.։ Իր «Արարիչն արարածոց» ոտանավորից իմանում ենք, որ 1469 թ. Ամիդում բռնկվել է համաճարակ և հսկայական զոհեր տարել։ Հավանական է, Նաղաշն էլ այդ թվականներին համաճարակի զոհ է դարձել։

Մկրտիչ Նաղաշի ստեղծագործությունը սերտորեն կապված է նրա հասարակական գործունեության հետ։ Իր ոտանավորներով նա հարստացրել է հայ գրականությունը, դրվատել լավը, գեղեցիկը, ազնիվն ու բարին և այդ բոլորով հետապնդել է մի նպատակ՝ ծառայել ժողովրդին, դաստիարակել նրան հայրենասիրության ոգով, խրատել, համերաշխություն ստեղծել մարդկանց միջև։

Նաղաշը գրել է բնության և սիրո, սոցիալական, խոհականխրատական ու հայրենասիրական բնույթի ոտանավորներ։

Բնության և սիրո մոտիվներով գրած ոտանավորներում երևան է գալիս բանաստեղծի լավատեսությունը, ջերմ վերաբերմունքը դեպի բնության գեղեցկությունները, դեպի ազնիվ ու փոխադարձ սերը։ Բնության ու աշխարհիկ կյանքի նկատմամբ ունեցած սերն ու հետաքրքրությունը, միջնադարյան մյուս գրողների նման, Նաղաշն արտահայտում է կրոնական շղարշով՝ հաճախ այդ կարգի ոտանավորների համար նյութ ընտրելով կրոնական հավատալիքները։ Այսպես, օրինակ՝ «Տաղ ի դէմս մարգարէիցն և Քրիստոսին և Լուսաւորչին» ոտանավորի խորագրից առաջին հայացքից այն տպավորությունը կարելի է ստանալ, թե այն զուտ կրոնական մի ներբող է ուղղված Քրիստոսին ու Լուսավորչին։ Սակայն ամբողջ ոտանավորը բնության մի պարզ նկարագիր է, որտեղ բանաստեղծը երիտասարդական խանդավառությամբ երգում է գարնան գեղեցկությունը, երփներանգ ծաղիկների բույրն ու թովչանքը.

Ծաղիկն յանց տեղ գնաց, որ ամէն ծաղկունք խնդացին,
Հազար գոյնզգոյն ծաղկունք յայն ծաղկին սէրըն ժողովին։
Ծաղկունքն յայն ծաղկի սիրուն շող առին ու շողողային...

Իր հետագա գործերում Նաղաշն ավելի է մոտենում աշխարհիկ կյանքին։ Նա բնության երևույթների նկարագրությունը զուգակցում է հասարակական երևույթների նկարագրությանը՝ վարպետորեն ներդաշնակություն ստեղծելով նրանց միջև։

«Տաղ հարսանեաց և ուրախութեան մարդկան» ոտանավորում բանաստեղծը հատուկ ուշադրություն է առնում մարդուն իր կենցաղով ու սովորույթներով, իր ապրումներով ու ձգտումներով։ Ցրտաշունչ ձմռանը խրճիթում փակված՝ մարդը ձանձրացել է, հոգնել. նա ձգտում է բնության գիրկը, նա երազում է աշխատել, բարիքներ ստեղծել և միաժամանակ զվարճանալ, կենդանի կյանքով ապրել։ Եվ ահա գարունը բացել է փակ խրճիթների դռները, ամենուրեք եռուզեռ է, հորդում է կյանքը։ Կյանքի մի դրվագ է պատկերում նաև «Տաղ հարսանեաց...» ոտանավորը։ Երկու սիրող սրտեր միանում են անքակտելի մի դաշինքով, հարսանեկան արարողությամբ։ Երկու երիտասարդների երջանկությունը ուրախությամբ համակել է նաև նրանց հարազատներին ու բարեկամներին.

Ահայ հոտն գայր գարնան,
Փեսին տեսնէր խիստ խնդման,
Յորտեղ սիրելիք որ կան,
Ամենն ի հարսնիք թող գան...
Զայնեցէք զնուագարան
Լարեն զտապլակն ու զշաստան
Եւ հետ կանչեն զթարլալան,
Որ հարսնիքս ուրախանան...

Տաղում մեր առաջ կենդանանում են հարսանեկան հանդեսի բոլոր մանրամասնությունները՝ կենցաղային ու ազգային սովորությունները՝ համեմված երգ ու երաժշտությամբ, կատակներով ու ժողովրդական հումորով։

Նրա պատկերացմամբ ինչպես հորդառատ անձրևը կենդանություն է պարգևում մայր հողին, կյանքի կոչում բուսականությունը, այնպես էլ նորապսակների ամուսնությունը դառնում է կյանքի հարատևության աղբյուր, նրանց բերում է երջանիկ կյանք ու խնդություն.

Ամպն ի յերկինք թուխ դարձան
Ջանձրև քաղցրահամ ցօղան,
Որ Երկիրըս ծնանի,
Ծաղկունք զարդարեալ ցընծան...

Գովիմք զՀարան ու զփեսայն,
Սոքայ Յակորայ նման.
Շայլայ ի միջոց խնդան,
Ծնօղ լինին շատ մանկան...

«Տաղ վասն վարդին և բլբուլին» ոտանավորով Նաղաշն ընդհուպ մոտենում է ժողովրդական բանահյուսության ավանդներին և երգում է մարդու նվիրական ու մաքուր զգացմունքները, ազնիվ ու փոխադարձ սերը: Այստեղ Նաղաշը մարդու ներքնաշխարհը բացահայտում է վարդի ու բլբուլի փոխադարձ սիրո նկարագրությամբ:

Բլբուլը պատահաբար հանդիպում է վարդին, առաջին հայացքից սիրահարվում և այնպես է հմայվում նրանով, որ առանց նրա իր կյանքը համարում է ավելորդ ու անմիտ: Սկզբում նա երկընտրանքի մեջ է, չի համարձակվում մոտենալ վարդին՝ վախենալով, թե մերժում կստանա: Սակայն վարդն էլ նույնպիսի զգացմունքներով է լցված դեպի բլբուլը, և նրանց մեջ տեղի է ունենում ջերմ ու սիրալիր զրույց: Ոտանավորը զարգանում է վարդի ու բլբուլի երկախոսությամբ, ըստ որում՝ նրանցից յուրաքանչյուրը իր սիրո անկեղծությամբ ու խորությամբ աշխատում է գերազանցել մյուսին:

Վարդին ու բլբուլին մարդկային գծեր վերագրելով, բանաստեղծը նրանց սիրո խորությունը ցույց տալու համար գործածում է այնպիսի մակդիրներ ու համեմատություններ, որոնք մեկը մեկից ավելի ուժեղ են ու պատկերավոր: Սիրած էակին նա մերթ համեմատում է թանկագին քարերի ու փարթամ քաղաքների, մերթ երկնային լուսատուների ու հրաշագործ ոգիների հետ.

Բլբուլն ի վարդն ասաց. է բոլոր լուսին,
Չկա քեզ օրինակ չուհար մեծագին.
Քո մէկ հայիւդ արժէ զքաղաքն Մաչին,
Չէ Չինումաչին մէկ հայելուդ դին...

Բլբուլից ետ չի մնում վարդը.

Վարդն ի բլբուլն ասաց. Դու չես հողածին.
Դու բահր ես ու նիգար, լատիֆ ու նարին...
Երակ կանաչ կենաս քան զնշդարենին...

Վարդի ու բլբուլի միջոցով մարդկային զգացմունքների վերարտադրությունը միջնադարյան հայ գրականության մեջ բավական տարածված ձև է եղել: Սակայն, եթե հայ բանաստեղծներից ոմանք վարդի ու բլբուլի միջոցով արտահայտել են կրոնա-դավանաբանական գաղափարներ, ապա Նաղաշը վարդի ու բլբուլի սիրո մեջ դնում է աշխարհիկ բովանդակություն, առանց կրոնական գունավորում տալու:

Պատահական չէ, որ Նաղաշն իր այս ոտանավորներով ևս խրատում, հորդորում է ազնվություն, ներողամտություն, բարեգործություն և այլն.

...Հանցեղ ծաղիկ մի լինիր,
որ տանէ զքեզ հողմն ու քամին.
Ծաղիկ լեր բարի գործով,
որ պտուղ տաս դու հոգւով...

Սակայն հասարակական տրամադրություններով ապրող բանաստեղծի ստեղծագործության մեջ ամենաբնորոշն ու հիմնականը սոցիալական, խոհա-խրատական մոտիվներն են:

Բանաստեղծը տեսնում է, որ հասարակությունը բաժանված է երկու բևեռների. մի կողմում ագահները, ընչաքաղցները, խռովարարներն ու կեղեքիչներ են, որ լիուլի վայելում են կյանքի բոլոր բարիքները, իսկ մյուս բևեռում՝ աշխատավորական լայն զանգվածները, որոնք հեծում են կյանքի դառնությունների տակ: Բանաստեղծի պատկերացմամբ՝

Աշխարհս տուն է լի գանձով, փարթամութեամբ ու ճոխութեամբ.
Այլև սեղան է բարելի, որ ամենայն ոք ցանկանան...

Սակայն գանձերով ու ճոխություններով լի կյանքը դժոխքի են վերածում ագահներն ու խռովարարները, որոնց բանաստեղծը համեմատում է գայլերի հետ.

Ագահն գայլ է պատառող, և ծարավի արեան մարդկան,
Ելէ, զրկէ, յափշտակէ, ոչ յագենայ արեամբ մարդկան...

Մերկացնելով ու խարազանելով ագահության ախտով բռնված աշխարհականներին՝ Նաղաշը չի խնայում նաև հոգևորականությանը. նրա պատկերացմամբ հոգևորականության մեջ էլ բուն են դրել ագահությունը, խռովարարությունը, կաշառակերությունը և այլ հոռի բարքեր, որոնք հասարակությունը տանում են դեպի քայքայում ու կործանում.

Կաթողիկոսքն շատացան անօրինացն բռնութեան,
Եպիսկոպոս օրհնեն անբան, ամէնն վասն ագահութեան,
Եպիսկոպոսք զկանոնն անցան, որ պոռնկաց տան հրաման,
Կաշառ առնուն կարմիր դեկան, ամենն վասն ագահութեան.
Վարդապետքն, որ նոր ելան, բանին եղեն վաճառական,
Եվ քարոզեն զհաճոյս մարդկան, ամենն վասն ագահութեան.
Հաբեղանին զվանքն ուրացան, բնաւ զսաղմոսն մոռացան,
Դոնէ ի գուռ ի շուրջ կուգան, ամէնն վասն ագահութեան.
Երիցանին յիրար կռուան, բիր վերուցին և գաւազան,
Փետեն մորուք, կոտրեն բերան, ամէնն վասն ագահութեան...

Նաղաշը, խոր ընդհանրացումներ անելով, վերջիվերջո հանգում է այն եզրակացության, որ

Ի սկզբանէ մինչ ի վախճան ամեն չարիք, որ գործեցան,
Ագահութիւն եղև պատճառ, որ ի քարեացըն գրկեցան։

Նրա հասկացողությամբ ամենաառաքինի ու մեծագործ, նույնիսկ Արիստոտելի գիտությունն ու իմաստությունն ունեցող մարդն անգամ աննշան է ու անարժեք, եթե նա ունի այլանդակ վարք. ուստի բանաստեղծը թե՛ իր անձնական օրինակով և թե իր ստեղծագործություններով խրատում, խորհուրդ է տալիս հրաժարվել չար բարքերից, վանել չարությունը, խռովությունը, նախանձը և կյանքում միշտ բարիք գործել, ընկերոջ նեցուկ ու ներողամիտ լինել, օգնել կարոտյալներին և առհասարակ չափավոր կյանք վարել։

Նաղաշի խոշոր ծառայություններից մեկն էլ հայ գրականությանը այն է, որ նա առաջին անգամ խոր հուզականությամբ ու հայրենասիրական շնչով երգեց կյանքի բնականոն ընթացքը կորցրած աշխատավորական մի ստվար մասի՝ պանդուխտների դառն ու ողբերգական կյանքը, նրանց անհուն վիշտը, ապրումներն ու երազանքները։

Պանդխտությունը միշտ էլ անբաժան է եղել հայ ժողովրդի ճակատագրից. սակայն Նաղաշի նկարագրած պանդուխտները բարձրաստիճան իշխաններ կամ նախարարական տների պետեր չեն, որ նվաճողի սրից ազատվելու համար ապաստան են գտել օտար աշխարհներում, ոչ էլ առևտրական գործարքներով հեռավոր երկրներում ուշացած վաճառականներ, այլ աշխատավոր շարքայ մարդիկ, որոնք օտար նվաճողների ու տեղական կեղեքիչների բիրտ

շահագործման ու հարստահարման հետևանքով կորցրել են տնտեսական հենարանը հայրենի երկրում և՛ ապրուստ հայթայթելու համար ձեռք են վերցրել պանդուխտի գավազանը։

Նաղաշն անհուն կարեկցանքով է լցված դեպի պանդուխտները. պանդուխտի վիճակը կրկնակի ծանր է, որովհետև նրան մի կողմից տանջում է հայրենիքի ու հարազատների կարոտը, մյուս կողմից՝ օրվա ապրուստ ձեռք բերելու և այդ ապրուստից հարազատներին բաժին հանելու ամենօրյա հոգսը։

Մանրամասն նկարագրելով պանդուխտների տառապանքները, օտարներից կրած վիրավորանքները, անարգանքը՝ Նաղաշը ընդհանրացնում է.

Ղարիբի կեանքն է լալի, ողբերգական,
Դառն ու լեղի, լի տրտմութեամբ ի նեղ զնդան...

Այն աստիճան «դառն ու լեղի», որ «զղարիբութիւն յորժամ յիշեմ, քան զուռ դողամ...»։

Ղարիբի վիճակը ավելի է ծանրանում, երբ նա հիվանդանում է. նա չունի բնակարան, չունի անկողին, չունի խնամող.

Ղարիպն խեղճ էր, երբ հիվանդանայր,
Յօտար փողոց մոխրաթափալ անկեալ կենայր,
Թէպէտ ուներ շատ սիրելիք, մէկ մի չկայր,
Եվ կայր անկեալ վերայ երեսին դառն ու կուլայր...

Ահա այսպիսի պայմաններում ղարիբը կնքում է իր մահկանացուն՝ հայացքը հառած տունդարձի ճանապարհներին և հոգում անթեղած հարազատների ու հայրենիքի կարոտը։

Անսահման կարեկցանք ու սեր տածելով դեպի ղարիբները՝ Նաղաշը միաժամանակ զայրույթով է լցված դեպի այն մարդիկ, որոնցից

Շատոց սեղան լինէր դրած հազար բարով
Եվ գայր ղարիպն ու մտանէր ամաչելով,
Նայ հազար գէշ ասեն նմայ նախատելով,
Ապա թէ տան կտոր մի հաց տրտնջալով։

Սակայն ինչ է մնում բանաստեղծին. հուսադրել, մխիթարել, հանգստացնել թշվառ ղարիբին, և Նաղաշը դիմում է նրան.

Ղարիպ, սիրտդ մի նեղեր, այս դժար օրերս անցանի,
Շատ ղարիպ ի տուն դարձեր, մի մնար, թէ քեզ չի լինի...

Նաղաշի ստեղծագործության մեջ յուրահատուկ տեղ են գրավում նրա խոհական-փիլիսոփայական ոտանավորները: Այդ բանաստեղծությունները վերաբերում են կյանքի ու մահվան խնդիրներին: Այս բնույթի ոտանավորներ նա գրել է հատկապես համաճարակների ու համատարած կոտորածների առիթներով:

Անժամանակ մահը զրկում է մարդուն իր մտադրությունները կատարելու հնարավորությունից և տանում է «նեղ զնդան ու գերեզման»: Նաղաշը իրական ու կարևոր է համարում աշխարհիկ կյանքը և երիտասարդ մահամերձ հիվանդի բերանով աղաչում, խնդրում է իր հարազատներին՝ փրկել, ազատել իրեն մահվան ճիրաններից.

Ինձ չէ ատեն, ոչ ժամանակ մեռանելոյ,
Ոչ նեղ զնդան ու գերեզման մտանելոյ,
Կամք չունիմ ես իմ տանէն ելանելոյ,
Ջի շատ հասրաթ ու շատ բան կայ հոգալոյ...

Սակայն դաժան ու անողոք մահը չի խնայում, կտրում է ինչպես զառամյալ ծերունու, այնպես էլ նորելուկ մանկան ու երիտասարդի կյանքի թելը: Նաղաշը տարակուսանքով խորհրդածում է և գալիս այն համոզման, որ՝

Ով քան զմահն լեզի իսկի չկայ վատ,
Որ կուբաժանէ զփեսան ու նոր հարսն ի գատ,
Երբ բաժանողն աստված է, ու՞մ անեմ գանգատ,
Շատ իմաստուն, խելացի, որ կու մնան մաթ:

Այս միտքը բանաստեղծը արտահայտել է 1449 թ. համաճարակի առիթով գրած բավական ընդարձակ հիշատակարանում, որտեղ պարզապես դժգոհում է աստծուց, որ նա արդարադատ ու անաչառ չէ և երկրի վրա հաճախ մեղավորների փոխարեն պատժում է անմեղներին:

Նաղաշի այդ ոտանավորներն արտացոլում են աշխարհիկ կյանքով ապրող ու այդ կյանքի նկատմամբ սիրով լցված մարդու

ներաշխարհը, նրա սոցիալական-քաղաքական վիճակը, մարդու ապրումներն ու ձգտումները: Այս իմաստով էլ նրանք ունեն ճանաչողական մեծ արժեք ու նշանակություն:

Կոստանյան Կ., Մկրտիչ Նաղաշ և յուր տաղերը, Վաղարշապատ, 1898:
«Մկրտիչ Նաղաշ», աշխատասիրությամբ Է. Խոնդկարյանի, Երևան, 1965:
«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под ред. В. Я. Брюсова, М., 1916.
«Средневековая армянская лирика», Л., 1972.
Tchobanian A., Les trouvères Arméniens, Paris, 1906.

Է. ԽՈՆԴԿԱՐՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ՀՈՎՀԱՆՆԵՍ ԹԼԿՈՒՐԱՑԻ

Միջնադարում հայ գեղարվեստական գրականության մեջ առանձնապես ծաղկել է քնարերգությունը։ Սիրո ու պանդխտության սրտառուչ երգերը, կենսախինդ տաղերը, խոհական բանաստեղծությունները այդ գրականության առավել ինքնատիպ ստեղծագործություններն են, բանաստեղծական բարձր կերտվածքներ։

Միջնադարյան քնարերգության նշանավոր ներկայացուցիչներից է Հովհաննես Թլկուրանցին։ Կենսագրական տեղեկություններ նրա մասին մեզ չեն հասել։ Թլկուրանցի մականունից երևում է, որ նա ծնվել է Միջագետքի Թլկուրան ավանում։ Բանասիրական մանրակրկիտ քննությամբ հաստատված է, որ տաղերգուն ապրել ու ստեղծագործել է XIV դ. երկրորդ և XV դ. առաջին կեսերում. նա գրել է ոչ միայն տաղեր, այլև ինքը երգել է դրանք, եղել է երգողերգիչ, միաժամանակ եղանակահան՝ կոմպոզիտոր։ Նրանից մեզ են հասել սիրո և բնության, խրատական-բարոյախոսական, վիպական տաղեր և կրոնական ոտանավորներ։

1. Սիրո և բնության տաղեր։—Հովհաննես Թլկուրանցու ստեղծագործությունը իր էական մասով անմիջական շարունակությունը և հետագա ծավալումն ու խորացումն է կյանքի ու գրականության մեջ X դարում սկզբնավորված աշխարհականացման ոգու ու արվեստի։

Այս շրջանում երկինքն ու նրա արքայությունը, միստիկական սերը, հանդերձյալ կյանքը գովերգող շարականների ու մեղեդիների կողքին բանաստեղծության նյութ են դառնում նաև երկիրը իր գեղեցկություններով, այսրաշխարհային կյանքը, սոխակն ու վարդը, հաճույքն ու զվարճությունները, կինն ու սերը։ Դեռևս X դարի հանճարեղ բանաստեղծ Գրիգոր Նարեկացու ստեղծագործության

մեջ տեսնում ենք բնության և այդ բնության մեջ սիրո առարկայի՝ գեղեցիկ կնոջ անդրապատկերումը՝ վառ երևակայությամբ ու վսեմ արվեստով։ Սակայն թե՛ սերը, թե՛ բնությունը Նարեկացու մոտ երգված են այլաբանորեն, կրոնական շղարշով, և միայն այդ շղարշի տակից է երևում բնության ու սիրո աշխարհիկ ընկալումը։

Այս ընկալումը իրապես աշխարհիկ է դառնում XIII—XIV դարերի ականավոր բանաստեղծ Կոստանդին Երզնկացու տաղերում, բայց նա էլ չանում է բնության ու սիրո այդօրինակ ընկալումը ծածկել այլաբանությամբ ու դեռևս անվստահությամբ է սիրո ու բնության գովքն անում։ Հովհաննես Թլկուրանցին արդեն երգում ու փառաբանում է սերն ու բնությունը առանց որևէ այլաբանության, բացահայտ ու վստահ։ Ավելին, նրա կարծիքով՝ հենց աստված կնոջն ստեղծել է սիրո համար։ «Գէնայ բահարդ այլ ւ՝ ի բահար» սկզբնատողով տաղի մեջ բանաստեղծը դիմելով աստծուն ասում է.

Դու ստեղծեր զկինն ի կողէն,
Վասն Ադամայ սիրոյն համար։

Սերը հատուկ է նույնիսկ աստծուն. գեղեցիկ կնոջը սիրում է և՛ մարդը, և՛ աստված.

Դու օրինակ ես աղէկնուն,
Զքեզ սիրէ աստուած և մարդ։

Սա արդեն միջնադարում սիրո քնարերգության իրավունքի հիմնավորումն ու պաշտպանությունն էր, մարմնի իրավունքի պաշտպանությունը ընդդեմ քրիստոնեական վարդապետության։ Այսպիսի հիմնավորումից հետո բնական է, որ մենք Թլկուրանցու ստեղծագործության մեջ գտնենք կնոջ և սիրո ազատ ու անկաշկանդ գովքը։ Մեր բանաստեղծի համար սերը ամենաուժեղ զգացմունքն է, ամենահաղթ և ամենազոր մի ուժ.

Մարդ որ սիրո կու հանդիպի,
Նայ քան բզկրակ կու լինի վառ,
Այլ ոչ աղօթք միտքըն կու գայ,
Ոչ յայսմաւուր կարդայ և ճառ...

Սէրն հանէ զմարդն ի խելաց,
Որ այլ իսկի չըկայ խաբար։

Այդ սիրո մարմնացումն է կինը, մի զորություն, որ «հրով այրէ զերկիր ամէն», «ի յետ դարձնէ զելած հոգին»: Կնոջ և սիրո ազդեցությունից զերծ չեն մնում անգամ վարդապետները, աբեղանները, քահանաները և մենակյացները: Հարյուր տարեկան աբեղան գեղեցիկ կնոջը «ուզէ առչև խաչին», նա մենակեցի խելքն է տանում, իսկ վարդապետը գեղուհիներին տեսնելիս «մոռնայ զուսումն ու շատ գրունք»:

Ահա և սիրո ազդեցությունը.

Սէրըն կու տանի զամօթն յերեսէն՝
Ի հաբեղայէն ւ՝ ի վարդապետէն,
Երէց. սարկաւագ կու ձգէ ի կարգէն,
Տանի զխելքն ի գլխուն, զամօթըն յերեսէն:

Այս զորությունը՝ կինը, հուր ու բոցով է լցնում, նրա առաջին հայացքն իսկ բանաստեղծի շունչը քաղում է, խելքը տանում, բարկ կրակով սրտիկն այրում, գեղեցկուհու սերը նրան մոմ է դարձնում, նրա տեսքը երգչի անձը սարսափեցնում ու դողացնում է, աչքերի քունը կտրում, բայց և «անուշ հոտով արբեցնում»:

Այսպես հուր ու բոց է լցնում, այրում ու խորտակում է բանաստեղծին իր սիրո առարկան, բայց նա մի առանձին հույզով, կարոտով ու խանդաղատանքով է ձգտում դեպի նա, կանչում է նրան, որովհետև

Վազվընէն ում որ հանդիպիս՝
Ի ծար էլնէ զօրն ի բարին,
Ով որ սուրաթդ համբուրէ՝
Հնգմով անցնէ զբոլոր տարին:

Երգչին հափշտակողը գեղեցիկ կինն է, նրա սիրելին այնքան գեղեցիկ է, որ «ով որ տեսնու, չի մնայ արդար»: Բանաստեղծը գույներ չի խնայում ցուցադրելու գեղուհու նկարեն պատկերը, օգտագործելով գեղեցիկ համեմատություններ ու զուգորդություններ: Նրա գեղուհին ցող է գարնանային, «աշնան պայծառ լուսին» է, անուշահոտ վարդ է, շուշան ծաղիկ, ունքեր ունի «քան զիուխ ամպեր», այտերը՝ կակաչ, «ծոցն է լցած սպիտակ վարդով»:

Նրա բոլոր սիրո տաղերում տեսնում ենք գեղուհու պատկերը՝ իր արտաքին նկարագրով, ըստ որում, այն հիմնականում նույնն է, ինչ որ Գրիգոր Նարեկացու, Կոստանդին Երզնկացու և Իլկուրանցուն հաջորդող միջնադարյան բանաստեղծների տաղերում, ինչպես նաև ժողովրդական երգերի մեջ: Տաղերգուների էական տարբերիչ գիծը այն տրամադրությունն է, որ նրանք դնում են այդ նկարագրության մեջ:

Գեղուհու միայն արտաքին տեսքը «անուշ հոտով արբեցնում» է, հոգին մարմնից քակում: Կնոջ ներքինի նկարագիր, նրա հոգեբանության դրսևորում չենք գտնում Իլկուրանցու տաղերում: Կինը բանաստեղծի համար սիրո աղբյուր է գերազանցապես իր արտաքինով, ֆիզիկական գեղեցկությամբ, բայց ոչ հոգեբանությամբ: Այդպես էր միջնադարում, գրեթե բոլոր տաղերգուների ստեղծագործության մեջ: Այլ կերպ էլ չէր կարող լինել. միջին դարերում երգիչը կնոջ մեջ չէր կարող տեսնել իր մտերմին, հոգու ընկերակցին: Այնուամենայնիվ, ցանկական հույզ չէ, որ երգում է Իլկուրանցին. նա երգում է սերը, որը համակում է նրա էությունը, կախարդում նրան, նա սրտով է սիրում, թեկուզ այդ սերը անպատասխան լինի.

Թէ սէր յիշես, ու թէ չյիշես,
Ես կու սիրեմ սրտովս զքեզ:

Սա սրտալի սերն է՝ երգված մեծ ոգևորությամբ ու սիրուց խանդավառ: Ընդհակառակն՝ Իլկուրանցին մարմինը երգելիս չունի այն աղատությունը, որպիսին տեսնում ենք հայրեններում:

Սերը ուրախական զգացում է առաջացնում տաղերգուի մեջ, ուրախության աղբյուր է նրա համար, սիրո առաջադրած քաղցրությունն է երգում նա, հրճվանքը, այն սերը, որը մարդուն ծաղկեցնում է «քան զծառն խնկենին»: Սերն ու գեղեցկությունը հիացնում են նրան, և նա դրանց մեջ տեսնում է աշխարհի ու կյանքի վայելքը:

Սակայն սիրո առաջացրած տառապանքն էլ անսովոր չէ երգչին: Նա սիրուց հիվանդ է, սիրուց խոցված.

Հանցեղ նետով դիս խոցեցիր,
Որ այլ չունիմ բժշկարար:

Այդ տառապանքին է նվիրված «Տաղ Յովանէսի վասն սիրոյ» խորագրով մեզ հասած քերթվածը: Այստեղ հեղինակը գեղուհու արտաքին նկարագիրը չի տալիս, և ոչ թե սիրո հրճվանքն է երգում, այլ սիրո ցավը, նրա խորտակող ազդեցությունը: Այս տաղի մասին Վ. Բրյուսովը գրել է. «Հովհաննեսը ամբողջովին պոռթկում է

տենչանք ու հուր։ Հովհաննեսի տաղը բաց է անում այնպիսի խորքեր, որոնք պոեզիային լայնորեն հասանելի դարձան միայն մեր դարում։ Համարձակ կարելի է ասել, որ ...Հովհաննեսը... իր զգացմունքի արտահայտության մեջ շատ բանով կանխել է իրեն ժամանակակից ամբողջ պոեզիան 2 կամ 3 դարով։ Իսկական զգացմունքի այդպիսի ճիշեր չկան ոչ Պետրարքայի սոնետներում, որը ապրել է մի դար առաջ, ոչ էլ Ռոնսարի սիրային երգերում, որ գրել է, հավանաբար, մի դար հետո։ ...Բանաստեղծը գտել է այնպիսի խոստովանություններ, որոնք լիովին հասկանալի դարձան միայն մեր օրերում, երբ իրենց հայտնագործությունները արեցին և՛ Ալֆրեդ դը Մյուսեն, և՛ Հայնեն, և՛ Բոդլերը»[1]։

Ահա մի քանի տող այդ քերթվածից.

Ես քո սիրուն չեմ դիմանար, հալալ արա, հանսը մեռայ,
Առ ի հետ այլ ոսկի փէտաս, ւ՝ եկո՛ փորէ ինծի թուրպայ։
Թող զիս երեն տառապուլով, որ էմ սըրտիս բոցըն գոռայ,
Շատ մարդ ի յայս կըրակն ընկնի, չորն երի դալարն ի վըրայ...։
Ջսիրտս երեցիր ու սղկեցիր ու քաշեցիր յաչքըդ սուրմայ,
Դարձար զարիւնըս վաթեցիր ւ՝ ի ոտվընդիդ դըրիր հինայ։
Քարկոծեցէք զիս խնծորով, քաղցըր լեզուով խոցոտեցայ.
Անուշ գինով զիս խև արիր՝ որ ի ծոցըդ զնտանեցայ...
Գըլուխս ամպերն ի վեր իջեր ի սըրտիս լեռներուն վըրայ,
Մաղձըն սըրտիս մըշուշ կապեր, արեան արցունքս կու ցօղայ։

Սիրո երգը Թլկուրանցու ստեղծագործության մեջ ներհյուսված է բնության երգին։ Բնության զարթոնքը, գարունը նրա մեջ սեր են առաջացնում, և նա ուրախ կանչում է.

Գէնայ, բահա՛ր, այլւ՝ ի բահա՛ր.
Այլւ՝ ի կուտան սիրոյ խաբար։

Այս տողերով սկսվող տաղում բնությունն ու գարունը, կարծեք, գեղեցիկ սպասարկուներն են սիրո վայելքի և ուրախության։

Գարնան գեղեցկությունները, նրանց՝ մարդու հոգում առաջացրած հրճվանքն է շողում «~~Ակսօր եզև պայծառ գարուն~~» սկսվածքով տաղի մեջ։ Նրա նկարած գարունն ու բնությունը այնքան գեղեցիկ են, որ հրապուրում են մարդուն, նրա մեջ առաջացնում բուռն ցանկություն ուրախանալու, վայելելու բնության հրաշալիքները։ Երգչի համար բացված գարունն ու բնությունը ավելի հաճելի

[1] «Поэзия Армении». М., 1916, էջ 53—54։

են ու գեղեցիկ, քան առաջին մարդու համար ստեղծած «դրախտն անմահության»։

Թլկուրանցու՝ սիրո և բնության տաղերի շարքում մի իսկական գոհար է նրա «Տաղ գարնան» քերթվածը։ Միջնադարյան բանաստեղծության մեջ աննախընթաց ու յուրօրինակ մի լավատեսությամբ, կենդանի ու տեսանելի, խաղացկուն պատկերներով երգվում է բնությունը՝ իր ամբողջության, իր շարժման, լինելության ու մահացման մեջ։ Բացվում է գարունը, կյանք է առնում ամբողջ բնությունը, աղբյուրները, ծովերը, գետերը, թռչունները, կենդանիները, ծառերը. ծաղիկները, աղջիկները, երեխաները ցնծում են ու շարժման մեջ ընկնում։ Ուրախության մի պոռթկում են առաջացնում բանաստեղծի մեջ գարունն ու ամառը։ Բայց «Հուսկ երեկ աւուրք աշնան, Որ է անցումն ամեն սերման». դաշտերը դատարկվում են բույսերից, ծաղիկներն այլևս չեն երևում, ծառերը տերևաթափ են լինում,

Հաւերն երամ կապեն ու լան՝
Թէ այլ ո՞վ լինի գարնան արժան։

Աշունը, որ «նըման է ծերության», դարձյալ հոռետեսություն չի առաջացնում հեղինակի մեջ։ Կյանքի ու ապրելու տենչն է արտահայտում նա՝ գրելով.

Թէ շատ ուտեն, թէ շատ խմեն.
Նայ ցանկանան աւուր գարնան։

Այս աշխարհում էլ կա դրախտ, և այն մարդկանց առջև բաց են անում խաղողն ու գինին.

Չփակեալ դուռն դրախտին
Կրկին խաղողն երաց մարդկան։

Հովհաննես Թլկուրանցու այս տաղը իր տեսակի մեջ լավագույններից մեկն է ամբողջ հայ գրականության մեջ։ Ծաղկող բնությունը իր բազմազանություններով, նրա զարթոնքը, փթթումը, հրաշալիքները, շոշափելի պատկերներ, շունչ առած տեսարաններ, թռչունների գեղգեղանք, երգ ու ուրախություն,—ահա ինչ ենք գտնում այնտեղ։

Այսպիսով՝ Թլկուրանցին երգում է սեր, գեղեցիկ կին, գարուն,

ուրախություն, և այս բոլորը մի անսպառ կենսասիրությամբ։ Այդ նշանակում է, որ կրոնական ոգին տեղի էր տալիս աշխարհիկ ոգու առաջ։

Սակայն մի կողմից՝ հանդերձյալ կյանքի, մեղքերի քավության, ապաշխարանքի, կնոջ ու սիրո մեղանչական լինելու գաղափարները, մյուս կողմից՝ աշխարհի ու բնության գեղեցկությունները, կյանքը վայելելու, սիրելու և սիրվելու ձգտումները միջնադարի մեր տաղերգուների, այդ թվում և Թլկուրանցու մեջ առաջացնում են երկվություն, երկընտրանք, հակասություն հոգու և մարմնի փոխհարաբերության, հոգու՞ն, թե՞ մարմնին առաջնություն տալու հարցում։ Թլկուրանցու՝ սիրո և բնության կենսախինդ երգերը սովորաբար վերջանում են ավելի կամ պակաս ղղջում արտահայտող այսպիսի տողերով.

Ախ Յովհաննէս Թուրկուրանցի,
Ցրէ զխորհուրդդ դիւական,
Հան ի սըրտէդ սէր աշխարհիս,
Օրհնէ զանեղ բանն էական։

Այս ղղջումը հանդերձյալ կյանքի և մահվան նկատմամբ ունեցած վախի արտահայտությունն է, որ իբր հավելված կցվում է սիրո տաղերին, օրգանապես չկապվելով նրանց հետ։

2. **Խրատական-բարոյախոսական տաղեր**։—Այդ հակասությունը առավել ակնառու զգացվում է խրատական-բարոյախոսական բնույթի տաղերում։ Աշխարհը, բնությունը գեղեցիկ են, խնդալից ու հրճվալից, բայց մահվան, հանդերձյալ կյանքի սարսափները դառնացնում են բանաստեղծին։ Նա այսպես է ավարտում իր տաղերից մեկը.

Թէ չէր մահուն օրն ու դժոխն
Ու կամ սարսափ դատաստանին՝
Նայ այս աղէկ էր զինչ ասաց
Ախ Յովհաննէս Թուրկուրանցին։

Գովերգում է սիրելիին, ձգտում վայելել սերը հանապազ, բայց և տատանվում է, քանզի «մահու մեղաց ներքև» է, մեղքն ու մահը խանգարում են այդ վայելքին։

Ամբողջովին մահվան պրոբլեմին են նվիրված Թլկուրանցու բանաստեղծություններից մի քանիսը։ Տաղերգուի համար մահը

լեղի է, նրանից ավելի դառն բան չկա. հենց միայն մահվան գաղափարը սարսափեցնում է նրան.

Է՜ մահ, քանի զքեզ յիշեմ,
Կու դողամ ու սարսափիմ ես։

Մահը ամենազորն ու ամենաուժեղն է, ամենակարող, որ ոչ ոքի չի խնայում, ոչ ոքից և ոչնչից չի վախենում, խորտակում է ամենքին և ամեն ինչ, ապականում է գեղեցկությունն էլ։

Ի տարբերություն միջնադարյան տիրապետող աշխարհայեցողության, Թլկուրանցին չի քարոզում մարմինը մեռցնելու գաղափարը. ընդհակառակն, նա կսկիծ է ապրում, ալեկոծվում, տագնապում է մահվան առջև հենց նրա համար, որ այն ոչնչացնում է ամեն ինչ և խանգարում է վայելելու այս աշխարհը, կյանքը, սերը,—մի բան, որ բխում է հեղինակի կենսասիրությունից ու հումանիստական աշխարհայեցողությունից։ Կյանքի անցողիկության գաղափարը խորապես վշտացնում է բանաստեղծին։ Նա չի մխիթարում և չի մխիթարվում հանդերձյալ կյանքով։ Սրանով էլ նա տարբերվում է միջնադարյան մյուս տաղերգուներից, որոնց, առավել կամ պակաս, ճնշում է, խեղդում ունայնության գաղափարը։ Նրան տագնապեցնողը կյանքի վաղանցիկությունն է։ Այնուամենայնիվ, Թլկուրանցին իր ժամանակի մարդն ու մտածողն էր և չէր կարող մերժել ու ժխտել ապաշխարանքն ու ահեղ դատաստանը։ Այստեղ էլ հենց արտահայտվում է բանաստեղծի հակասականությունը՝ մի կողմից կենսասիրություն ու զղվանք մահի նկատմամբ, մյուս կողմից՝ վախ ահեղ դատաստանից ու ապաշխարանքի անհրաժեշտության ընդունում։

Թլկուրանցու խրատական-բարոյախոսական տաղերից մեկը նվիրված է արբեցությանն ու նրա վատ հետևանքներին։ Նրա կարծիքով «գինին է մայր ամէն մեղաց», «սոդոմական ախտն շարժէ», «սպանումն գրգռէ»։ Նկարագրելով հարբածի գռեհիկ, զզվանք առաջացնող վիճակը, Թլկուրացին խրատում է հեռու կենալ արբեցությունից, գինին գործածել միայն չափավոր.

Քան զգինին յետև հացին
Երկու ւ՝ իրեքն՝ այլն շահ չէ։

Ուշագրավ են Հովհաննես Թլկուրանցու երկու բանաստեղծությունները ևս, որոնք ունեն սոցիալական բովանդակություն։ Դր-

րանցից մեկում, «Վասն քահանայից և առաջնորդաց ասացեալ» խորագրով, հեղինակը ձաղկում է հոգևոր այն առաջնորդներին, որոնց խոսքի և գործի մեջ համապատասխանություն չկա, նրանք «խաբող են ւ՝անառակ», խրատում են, բայց իրենք «ի յամէն խըրատէ ի դուրս» են։ Երկրորդում, «Իմ սիրտ, լսե ւ՝ականջ արա» սկզբնատողով տաղում, բանաստեղծը հոռետեսական տրամադրությամբ խոսում է մարդկային փոխհարբերությունների մասին. նա հիասթափված է իր շրջապատից, մարդկանցից, սիրելիներից, ընկերներից։ Մարդիկ կեղծավոր են, անձնասիրաշատ. «շատ մարդ յերեսո է քաղցրախօս, ի սիրտն հուր կու բորբոքայ», ընկերները, սիրելիները «ի փորձութեան ժամն» մոռանում են, ուրանում, և դա վրդովեցնում ու զայրացնում է տաղերգուին։ Այս հանգամանքները պայմանավորված են ժամանակի հարաբերություններով, ժամանակի արդյունք են. նա ուղղակի ասում է.

Այս ժամանակս հանց եբեր—
Ով որ չգիտէ թող գիտենայ—
Ջով որ գիտես խիստ սիրելի՝
Հուրն ի բերնէն ի դուրս կու գայ։

Ուրեմն նրա հոռետեսությունը անձնական չէ, այլ ընդհանրական, հասարակական բովանդակություն ունի և պայմանավորված է կոնկրետ հասարակական-մարդկային փոխհարաբերություններով, որոնք հեղինակի ժամանակաշրջանի սոցիալական պայմանների և միջավայրի ծնունդն են։

3. Վիպական տաղեր։—Հովհաննես Թլկուրանցու տաղերը աչքի են ընկնում բանաստեղծական նուրբ, բազմերանգ ու գրավիչ արվեստով։ Տաղերգուն օգտագործում է ժողովրդական բանահյուսությանը հատուկ արտահայտչական ձևեր ու պատկերներ, որով ավելի գունագեղ են դառնում նրա երգերը։ Ավելին, նա առաջին հայ տաղերգուն է, որ մշակում է բուն ժողովրդական բանահյուսությունից քաղված թեմաները։ Այդպիսիք են կիլիկյան հայ նշանավոր զորավար Լիպարիտին, Գրիգոր Նարեկացուն և Ալեքսանդրիային նվիրված նրա ստեղծագործությունները։ Լիպարիտի և Նարեկացու մասին միջին դարերում հորինվել են ժողովրդական մի շարք զրույցներ ու ավանդություններ, վիպերգեր, որոնք մշակել է Թլկուրանցին՝ ստեղծելով մեծարժեք վիպական տաղեր։ Դրանց մեջ հատկապես աչքի է ընկնում «Տաղ քաջի Լիպարտին»-ը։ Տաղի առաջին մասը Լիպարիտի քնարական գովքն է, իսկ շարունակության մեջ պատմվում են իրադարձությունները։ Թուրքերը անընդհատ հարձակվում են Սսի վրա.

Պատերազմին չըկայր խափան,
Ամեն տարի տասն և քրսան։

Ամեն անգամ նրանց ջարդում է Լիպարիտը։ Սակայն մի անգամ «Մանչակ անուն չարեաց մառան» ամիրան, երբ 60 000 զորքով հարձակվում է Սսի վրա, թագավորը դիմում է Լիպարիտին.

Քաջ Լիպարիտ, մեծ զորական,
Հեծելս քեղ համար եկան...

Լիպարիտը պատասխանում է. «Ես՝ քաղքիս չարին փոխան» և խնդրում է թագավորին, որ նա «հաստատ ւ՝ ամուր պահէ զկարմունճն»՝ հայոց զորքերի նահանջի ճանապարհը։ Լիպարիտը մրտնում է թշնամու զորքերի մեջ և մեծ կոտորած անում։ Բայց թուլամորթ թագավորը կամուրջը թողնում է և ետ դառնում։ Թուրքերի զորքերը գրավում են կամուրջը, և երբ Լիպարիտը վերադառնում է, հարձակվում են նրա վրա, սպանում, գլուխը կտրում են և տանում իրենց հետ։

Թլկուրանցու տաղում Լիպարիտը ներկայացված է որպես բազմաթիվ հաղթանակներ տարած անպարտելի մի դյուցազն զորավար, որից թշնամիները «զինչ զուռ դողան»։ Նա իսկական ժողովրդական հերոս է՝ օժտված է ներքին ու արտաքին բարեմասնություններով։ Հաստատ իմանալով, որ օրհասական կռվի է գնում, որտեղ գտնելու է իր մահը, նա չի վարանում և իր անձը դնում է «քաղքի չարի փոխան»։ Նա «արեգական նման պայծառ էր», «երեսը լոյս էր կամար», «բարքը բարի էր», «խոսքը շաքար», «բնութեամբ բարի դէմ աղքատաց»։ Լիպարիտի կորուստը մեծ վիշտ է պատճառում ժողովրդին։ Բնությունն էլ սգում է նրա մահը.

Սըսայ երկրին պաղչա ու ծառ,
Գոյնք ի գունաց ծաղկունք որ կայր՝
Հառաչանօք առին զիրար։

«Տաղ քաջի Լիպարտին»-ը իսկական քնարական-վիպական ստեղծագործություն է. քնարականությունը, հույզը առաջին մասում սաստկացվում է «Ով մեծ հրզօր քաջ Լիպարիտ» կրկնակով,

որ դրված է յուրաքանչյուր քառատող տան վերջում: Ժողովրդական վիպական երգերին հատուկ արվեստով են կերտված թե՛ Լիպարիտի կերպարը և թե առհասարակ ամբողջ վիպերգը:

Միջնադարյան հայ գրականության մեջ Թլկուրանցուց առաջ, ինչպես և հետո վիպական տաղերի չենք հանդիպում: Նա առաջինն է, որ մշակել է ժողովրդական զրույցներ, որոնց հիմքում ընկած են իրական պատմական իրադարձություններ: Այս առումով Թլկուրանցու վիպական տաղերը, հատկապես «Տաղ քաջի Լիպարտին»-ը, բացառիկ տեղ ունեն միջնադարյան տաղերգության մեջ:

Ի տարբերություն նախորդ աշխարհիկ տաղերգուների, Թլկուրանցու տաղերը զվարթ, սրտամոտ, կենսաթրթիռ բնավորություն ունեն:

Հովհաննես Թլկուրանցու ստեղծագործությամբ մեր տաղերգությունը ձերբազատվում է միջնադարյան մոայլից, հավաստում աշխարհիկ ոգու հաղթանակը քնարերգության մեջ:

Կոստանյանց Կ., *Հովհաննես Թլկուրանցի և յուր տաղերը, Թիֆլիս, 1892:*

(Խև) Յովճաննէս Թլկուրանցի, *Տաղագիրք, հրատ. Ն. եպս. Ծովական, Երուսաղեմ, 1958:*

«Հովհաննես Թլկուրանցի. Տաղեր», աշխատասիրությամբ Էմ. Պիվազյանի, Երևան, 1960:

«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией В. Я. Брюсова, М., 1916.

Tchobanian A., La Roseraie d'Arménie, t. II, III, Paris, 1923, 1929.

ԷՄ. ՊԻՎԱԶՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ԱՄԻՐԴՈՎԼԱԹ ԱՄԱՍԻԱՑԻ

Ամիրդովլաթ Ամասիացին միջնադարյան հայ բժշկագիտության դասական հեղինակներից է: Նա քաջատեղյակ է եղել անտիկ, հելլենիստական, բյուզանդական, ինչպես և պարսկերեն, լատիներեն, թուրքերեն, հայերեն ու արաբերեն լեզուներով միջին դարերում ստեղծված բժշկագիտական և դեղաբանական գրականությանը: Մյուս կողմից՝ հենվելով իր բազմամյա բժշկական գործունեության ընթացքում կուտակած նյութերի վրա գրել է մի շարք արժեքավոր աշխատություններ: Վաստակաշատ բժիշկը իր թողած հարուստ ու մեծարժեք գիտական ժառանգության մեջ անդրադարձել է հին և միջնադարյան բժշկագիտությանը և դեղագործությանը հայտնի բոլոր բնագավառներին:

Ամիրդովլաթ Ամասիացու կյանքի ու գործունեության մասին առանձին տվյալներ գտնում ենք իր գրած աշխատություններում: **Նրա կյանքի** ու գործունեության առանձին կողմերի վրա որոշ լույս են սփռում նաև ժամանակակիցների վկայությունները:

Նա ծնվել է Փոքր Ասիայի Ամասիա քաղաքում: Նկատի ունենալով, որ «Ուսումն բժշկութեան» և «Ախրապատին» աշխատությունները գրելու համար անհրաժեշտ էր մասնագիտական բավականաչափ պատրաստություն և փորձ, որ կարելի էր ձեռք բերել 40—45 տարեկան հասակում, իսկ այդ աշխատությունները ավարտված էին 1459 թ., ենթադրվում է, որ Ամիրդովլաթը ծնված պետք է լինի XV դ. 10-ական թվականներին:

Թե բժշկական կրթությունը որտեղ է ստացել և ինչ բժիշկների է աշակերտել, հայտնի չէ:

Իր գործունեության սկզբնական շրջանում մասնագիտական մտահորիզոնը լայնացնելու, կիրառական բժշկության բնագավառի գիտելիքներով զինվելու նպատակով, հին և միջնադարյան

բժիշկների շրջանում ընդունված սովորությամբ Ամիրդովլաթը շրջում է Արևելքի ու Արևմուտքի շատ երկրներ և մոտիկից ծանոթանում բժշկագիտության և դեղագիտության ասպարեզներում տարբեր ժողովուրդների ձեռք բերած նվաճումներին։

Ամասիացին երբեք Հայաստանում չի եղել, երկար տարիներ ապրել է Կոստանդնուպոլսում։ Շուտով բժշկագիտության և դեղագիտության ինչպես տեսության, այնպես էլ կիրառության մեջ նա մեծ հռչակ ու համբավ է ձեռք բերում։ Կոստանդնուպոլիսը նվաճող Մուհամմեդ երկրորդ սուլթանը Ամիրդովլաթ Ամասիացուն նշանակում է պալատական բժիշկ։

Փարիզի ազգային մատենադարանում պահպանվող մի ձեռագրում (նո. 247) ասված է. «Վասն նշանաց հիւանդին, զկենաց և զմահուն, ճառահպաշի ըռամատանին արարեալ, որ է Ամիրտովլաթ բժիշկն Ամասիացին»։ «Ճառահպաշի ըռամատան» նշանակում է գլխավոր վիրաբույժ կամ վիրաբուժապետ։ Սա հիմք է տալիս եզրակացնելու, որ Ամիրդովլաթը վիրահատական գործողություններին, կոտրված ոսկորների, հոդախախտումների և վերքերի ապաքինության մեջ հատկապես մեծ արվեստի ու հմտության էր հասել։ Ինքնակենսագրական հետաքրքիր մանրամասներ է հաղորդում Ամիրդովլաթը «Ուսումն բժշկության» աշխատության առաջաբանում.

«Եվ շատ դժարութիւն և պատահմունք եմ քաշել ի յանօրինաց, ի յայլազգացն, ի դատաւորաց, ի թագաւորաց և իշխանաց և շատ գրեանք էին ժողովել ի յարապոց և ի պարսից և ի Թուրքաց և շատ զարիպութիւն էի քաշել և զժամանակին չարն ու զբարին և զպատահմունքն էի կրել, զհարստութիւն և զաղքատութիւն էի քաշել և ի երկրէ ի երկիր շատ բժշկութեան զարվեստն էի գործել և փորձել էի ես իմ միտքն շատ դեղեր և թարքիպնի (դեղեր պատրաստելու կանոններ), և շատ ծառայել էի հիւանդաց և մեծամեծանց և իշխանաց և հազարապետաց և հարիւրապետաց և քաղաքացոց և աղքատաց, մեծի և փոքու և շատ չար և բարի էի տեսել. և հանց եղած եմ հիմայ, որ ոչ հարստութեան կու խնդամ և ոչ աղքատութեան կու տրտմիմ, և զամենայն չարն եւ զբարին մեկ կու տեսնում, և անհոգել եմ այս ամեն ցանկութենէն կենցաղոյս...»[1]։

Ամիրդովլաթի պատկերացմամբ «Հաքիմն այլ կու պիտի որ ուսումն և իմաստութիւն ունեննայ և ճարտար լիննայ ի յիր արուեստն, և գուլ և վատուժ և նենգաւոր և ոխասիրտ չի լինայ, շատ

[1] Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Անգիտաց անպէտ, Վիեննա, 1927, էջ ԻԴ։

գրեանք լինի տեսել և ի վարպետ է կարդացել, և իր մտացն շատ ստածումն լինի փորձել, և բարեմիտ և խրատատու լինայ, և կծնի և գողի և գանձասէր և տամահի չլինի և աղքատաց էտք չքննէ և աստուծոյ սիրու համար դեղ առնէ։ Եւ թէ այսպէս որ գրեցի չի լինի և հակառակն լինի՝ լաւն այն է, որ զայնպիսի բժիշկն չի առնեն առ հիվանդն»։

Գործնականում Ամիրդովլաթը իրեն դրսևորել է որպես հենց այդպիսի բժիշկ, իր գիտական ստեղծագործություններով խոր հետք թողել վաղեմի փայլը կորցրած միջնադարյան հայ բժշկական մշակույթի պատմության մեջ։ Նա մահացել է 1496 թ. դեկտեմբերի 8-ին, Պրուսա քաղաքում։ Ամիրդովլաթ Ամասիացու գործերը գիտական խորությամբ, հարցերի ընդգրկումով ու ծավալով բացառիկ նշանակություն ունեն բժշկագիտության պատմության համար։

Բնութագրելու համար Ամասիացի բժշկապետի ծառայության պատմա-բժշկագիտական արժեքը, առաջին հերթին քննության առնենք «Օգուտ բժշկութեան» մոնումենտալ աշխատությունը[2]։ Այդ հանրագիտարանային բնույթի գործը ընդգրկում է հին և միջնադարյան տեսական ու կիրառական բժշկագիտությանը հայտնի գրեթե բոլոր խնդիրները։

Բնության մեջ կյանքի հարատևման հարցը Ամիրդովլաթը լուսաբանում է ելնելով հողի, ջրի, օդի կրակի և նրանց հատկությունների վերաբերյալ անտիկ իմաստասերների ուսմունքի նաիվ մատերիալիստական դիրքերից։ Հիվանդությունների պատճառագիտության և ախտածնության հարցերում ևս նա պաշտպանում է անտիկ շրջանի բժիշկների, այսպես կոչված, հումորալ (հումորալ) ախտաբանության ուսմունքը, ըստ որի՝ հիվանդությունները առաջանում են այն դեպքերում, երբ խախտվում է մարմնի չորս հիմնական հեղուկների (արյան, լորձի, սև ու դեղին լեղիների) հավասարակշռությունը։

«Օգուտ բժշկութեան» երկում հեղինակը ընդարձակ էջեր է նվիրում մարդակազմությանը։ Մարդակազմությանը վերաբերող հատվածները իրենց գիտական բնույթով ու ծավալով գերազանցում են միջնադարյան հայ բոլոր հեղինակների նույն թեմային վերաբերող մեզ հայտնի նկարագրություններին։

[2] Ամիրդովլաթի «Օգուտ բժշկութեան» աշխատությունը «Ուսումն բժշկութեան»-ի վերամշակումն էր, որ մեծ չափերով ընդարձակված է ի հաշիվ նոր գլուխների և բաժինների։ Այն առաջին անգամ լույս է տեսել Ստ. Մալխասյանի աշխատասիրությամբ, Երևանում, 1940 թ.։

Նա մարդկազմությունը նկարագրում է ըստ օրգան-սիստեմների և հաղորդում է հարուստ տվյալներ: Հետաքրքրական է, որ այդ կատարելիս նա չի հենվում բժշկագիտության միջազգային դասական հեղինակների այս կամ այն կարծիքի վրա, ինչպես այդ անում է, որպես կանոն, կլինիկական հարցերի քննարկման ժամանակ: Միայն շատ քիչ դեպքերում անորոշ ձևով գրում է. «Եւ բժշկապետքն ասացել են...» և երբեք կոնկրետ որևէ հեղինակի անուն չի հիշում: Մարդկազմության նկարագրությունների ժամանակ Ամասիացին շատ սակավ դեպքերում է օգտագործում արաբական տերմիններ: Կարելի է ենթադրել, որ Ամիրդովլաթը, ինչպես ստորև առիթ կունենանք համոզվելու, ծանոթ է եղել միջնադարյան մի շարք հայ բժիշկների ստեղծած գուցե նաև մարդակազմության վերաբերյալ գործերին, որոնք մեզ չեն հասել, և օգտվել է դրանցից:

Մինչամիրդովլաթյան ժամանակաշրջանի Հայաստանում անատոմիայի վերաբերյալ բժշկի գիտելիքներին շատ մեծ տեղ էր հատկացվում: Մխիթար բժշկապետը նկատել է, որ բժշկի ձեռնարկած ապաքինության միջոցները ցանկալի արդյունք կտան, եթե նա լավ իմանա մարդու անատոմիան: Մինչդեռ միջնադարյան եվրոպական երկրներում անատոմիան որպես գիտություն արհամարհված էր, Հայաստանում, համաձայն Հովհաննես Երզնկացի Պլուզի և Վահրամ Բաբունու[3] հաղորդած տվյալների, բժշկագիտության զարգացման նպատակով կատարել են մահվան դատապարտված հանցագործների կենդանահերձումներ (vivisectio):

Ըստ Ամիրդովլաթի՝ տղամարդու կմախքը կազմված է 248, կնոջը՝ 252 մեծ ու փոքր ոսկորներից: Ավելի են կնոջ առուկային ողնոսկորները, որոնք ծննդաբերության ժամանակ հետ են գնում և այնուհետև ընդունում իրենց բնական դիրքը: Նա առանձին-առանձին նկարագրել է միայն կողոսկրը և ողնոսկրը: Մկանները նույնպես չի նկարագրել: Նրա հաշվումներով մարդու մարմինը ունի ընդամենը 360 մեծ ու փոքր մկաններ, 520 մեծ ու փոքր երակներ և այլն: Պատմա-բժշկագիտական առումով որոշակի հետաքրքրություն են ներկայացնում առանձին-առանձին օրգանների տեղագրական և նկարագրական անատոմիային վերաբերող նրա հաղորդած տվյալները:

[3] Լ. Խաչիկյան, Դիահերձումները հին Հայաստանում. «Տեղեկագիր ՀՍՍՀ ԳԱ» (հաս. գիտ.), 1947, № 4, Գ. Երիցեան, Միջնադարյան Հայաստանում կենդանահերձումներ հաստատող նոր փաստ. «Բանբեր Մատենադարանի», № 6, 1962, էջ 293—296:

Նա կատարել է գլխի, գլխուղեղի, սրտի, լյարդի, փայծաղի, թոքի, լեզապարկի, երիկամների, ստամոքսի, աղիքների, միզափամփուշտի, աչքի, ականջի, քթի, լեզվի, ձեռքի, ստինքների, ամորձիների և այլ օրգան-սիստեմների մանրամասն նկարագրություններ, հաղորդելով գիտական արժեք ներկայացնող շատ տվյալներ:

Յուրաքանչյուր օրգան-սիստեմի անատոմիական նկարագրության հետ միաժամանակ տալիս է նրանց ֆիզիոլոգիական միջնադարյան պատկերացումները: Այսպես, օրինակ, բավական մանրամասն նկարագրելով ստամոքսը, Ամասիացին գրում է նաև, որ ստամոքսի տեղը կրծքավանդակից ներքև է, ստամոքսի վերին հատվածը, այսինքն նրա հատակը (fudus ventriculi) ձախ կողմն է, ներքևինը՝ աջ: Սիրտը, լյարդը և փայծաղը շրջապատում են ստամոքսը այնպես, որ լյարդը գտնվում է նրա աջ կողմում, իսկ փայծաղը՝ ձախ կողմում: Նրա միջև «կիպ միս կա» (խոսքը ստամոքսա-փայծաղային կապանի՝ ligamentum gastpolienale-ի մասին է): «Եվ վերն նոսր միս կայ» (խոսքը ստամոքսա-լյարդային կապանի՝ ligamentum gastrohepatica-ի մասին է): Ինչպես միջնադարյան հայ բժիշկները, այնպես էլ Ամիրդովլաթը ստամոքսը շրջապատած օրգանների ու կապանների ֆիզիոլոգիական դերը դիտել են երկակի նշանակությամբ: Նախ՝ դրանք տաքացնում և նպաստում են ստամոքսի ընդունած կերակրանյութերը դյուրին մարսելուն, երկրորդ՝ ստամոքսը իր տեղում են պահում. «պատճառն այն է, որ յորժամ շատ աշխատիս և շարժիս՝ նա (ստամոքսը) ի տեղաց չի շարժի»[4]: Հետաքրքիր է, որ մեր հեղինակը գաղափար է ունեցել ծանր ֆիզիկական աշխատանքի, ուժեղ նիհարելու դեպքում և այլ պատճառների հետևանքով ստամոքսի իջեցման (gastroptos-ի) մասին:

Ամիրդովլաթը կոահել է մարդու հինգ զգայարանների և գլխուղեղի ֆիզիոլոգիական համագործակցություններ՝ կապված արտաքին միջավայրի բազմազան գործոնների հետ:

Նա ուշագրավ ու միանգամայն բանական դիտողություններ է անում անձնական հիգիենայի մասին, ելնելով հին և միջնադարյան բժշկապետների դիրքերից, որոնք ուսուցանում էին, որ աշխատելու, ուտելու, խմելու, քնելու, հանգստանալու, ոգելից խմիչքներ օգտագործելու մեջ պետք է լինել չափավոր.

[4] Ամիրդովլաթ Ամասիացի, Օգուտ բժշկութեան, էջ 35:

«Ու աշխատութիւն այլ նոյնպես է, և հանց արա, ոչ չյոգնի և անձինն վնաս չառնէ։ Ու շարժելն քան զկերակուրն յառաջ՝ զբնական տաքութիւնն յաւելցնէ և զանձն զօրացնէ և զբնութիւնն տաքցնէ և զկերակուրն հալէ և զօղվածքն ուժովցնէ։ Ու շարժիլն որ կերակուրն յետև լինի և շատ լինի և՝ զանձն վատուժցնէ և աւաղցնէ և վնաս հիւանդութիւն բերէ» (էջ 54)։

Առողջության պահպանման համար վերոհիշյալ հիգիենիկ կանոնների նշանակությունը չի ժխտվում նաև մեր օրերում։

Առողջության պահպանման խնդրում Ամասիացին վճռական տեղ է հատկացնում մարդու նյարդա-հոգեկան աշխարհի անդորրությանը։ Այս կապակցությամբ գրում է. «Զանձն աղէկ մտիկ դնես, և ի բարկանալոյ և ի հոգսոց և վախոյ և շատ արթնութեանն և ի ցանկանալոյ և ի ոխ պահելու և որ նման է սոցին՝ պատրաստ կացիր յայս ամէնէն. զբնութիւն մարդուն կու կոփէ և... հիւանդութիւն կու ածէ» (55)։

Առանձին գլուխներով բնութագրվում են դեղամիջոցների դեղագիտական հատկությունները։ Դեղամիջոցները խմբավորվել են ըստ օրգանիզմի վրա ներգործող հատկությունների։ Այսպես, օրինակ, «Դեղեր որ օգտէ դեղնածի», «Դեղեր որ զխոցն լաւացնէ» կամ «Դեղեր որ սրտին զօրութիւն տայ» և այլն։

«Օգուտ բժշկութեան» աշխատության երկրորդ մասը նվիրված է ընդհանուր ախտաբանությանը, որտեղ Ամասիացի բժշկապետը նկարագրել է հին և միջնադարյան մահճաբուժական (կլինիկական) բժշկության բոլոր բնագավառներում հայտնի հիվանդությունները։ Հիվանդությունների պատճառագիտության հարցերում, ինչպես ասացինք, նա հիմնականում կանգնած է եղել հղահյութային ուսմունքի դիրքերում, որը հարատևեց մինչև մանրէաբանության զարգացումը՝ մինչև XIX դ. 40-ական թթ.։

Հիվանդության ծագման հարցերում նա միաժամանակ մեծ տեղ է հատկացնում արտաքին միջավայրի՝ բնակավայրի, օդերևութաբանական-կլիմայական գործոններին (քամիներին, ցրտին, տաքին և խոնավությանը), կենցաղի պայմաններին, իսկ երբեմն էլ աշխատանքի բնույթին, տարիքին, սեռին, նյարդա-հոգեկան վիճակին, ժառանգականությանը և այլն։

Հիվանդությունները նա քննության է առնում վերից վար, ըստ օրգան-համակարգությունների։

Հիվանդությունների կլինիկական պատկերը բնորոշող ախտանիշների՝ Ամիրդովլաթի կատարած նկարագրությունները անհամեմատ ավելի աղքատ են, քան Մխիթար Հերացունը, Գրիգորիսինը կամ XI—XIV դդ. հայ մյուս բժիշկներինը։ Համաձայն իր ընդունած կարգի, հիվանդության պատճառագիտությունը և կլինիկական նկարագրությունը կատարելուց հետո, նա շատ ավելի մանրամասնորեն կանգ է առնում ապաքինության, սննդի և հիվանդի խնամքի հարցերի վրա։ Դրանից պարզ է դառնում, որ նա կրում է արաբական բժշկական դպրոցի ազդեցությունը։

Ապաքինության բաժինը շարադրելիս, առանց բացառության, քննարկվող այս կամ այն հիվանդության բուժման մասին բերում է համաշխարհային բժշկագիտության դասական հեղինակներից մի քանիսի կարծիքները։ Դրանց շարքին են պատկանում Հիպոկրատը, Գալենը, Մուհամմեդ Զաքարիայի որդին (Ռազեսը), Ապուճարեհիրը, Դիոգենես Ապոլոնան, Սինայի որդին (Ավիցենան), Ռուֆուս Եփեսացին, Սաբիթ Կուռանը և ուրիշներ։

Դեղորայքային նշանակումների մեջ նա գլխավորապես օգտագործել է բուսական և համեմատաբար սակավ դեպքերում հանքային ու կենդանական ծագում ունեցող դեղամիջոցներ։ Բուժման նպատակներով նշանակել է լոգանքներ, մասաժ և այլ գործողություններ։ Զգալի տեղ է հատկացրել դիետային։

Բուժման նպատակով Ամիրդովլաթի միջոցառումները, հիմնականում ինչպես ինքն է ասում, ստուգված են կյանքի կործով։

Ամիրդովլաթ բժշկապետի՝ մեզ հասած գիտական ժառանգության մեջ իր պատվավոր տեղն ունի «Անգիտաց անպէտ» դեղագիտական բնույթի հայտնի հատորը։ Այն ընդգրկում է բուսական, հանքային ու կենդանական ծագում ունեցող հին և միջնադարյան դեղագիտությանը հայտնի բոլոր դեղամիջոցները։ Այդ դժվարին աշխատանքը կատարելու համար նա ուսումնասիրում է հունա-հռոմեական, արաբական, պարսկական, լատին և հայ հեղինակների ստեղծած մասնագիտական գրականությունը։ Մյուս կողմից՝ շրջելով երկրից երկիր ծանոթանում ու հավաքում է տեղի ժողովուրդների օգտագործած դեղամիջոցները և գործնականում փորձելով՝ ստուգում, ճշտում է շուրջ 300 դեղամիջոցների հատկությունները և այբբենական սկզբունքով կազմում դեղագիտական մի ամբողջ հանրագիտարան։ Դեղամիջոցներից յուրաքանչյուրը անվանում է 5 տարբեր բառ-տերմիններով՝ հայերեն, լատիներեն, ֆրանսերեն, արաբերեն և պարսկերեն։ Հիշյալ գործը Ամասիացին ավարտել է Կոստանդնուպոլսում, 1478 թ.։ Այդ աշխատությունը միջնադարյան հայ դեղագիտական գրականության մեջ միակն է, իսկ իր դարի հա-

մար՝ առաջինը ամբողջ աշխարհում։ Առաջին անգամ այն լույս տեսավ հմուտ դեղագետ և բանասեր Կարապետ Բասմաջյանի աշխատասիրությամբ, Վիեննայում, 1926 թ.։

Ամիրդովլաթ Ամասիացին մանրամասն նկարագրում է յուրաքանչյուր դեղամիջոցի դեղագիտական հատկությունները, նշում է, թե ո՛ր հիվանդություններին է օգնում։ Միաժամանակ մատնանշում է, թե տվյալ դեղամիջոցը որտեղ է բուսնում կամ գտնվում (եթե հանքային ծագում ունի), նրանցից դեղեր պատրաստելու եղանակը, օգտագործման չափը, նշանակումների ձևերն ու կերպերը։

«Անգիտաց անպէտը» որպես ինքնուրույն և ինքնատիպ հետազոտական աշխատանք հետաքրքրական է նաև այն տեսակետից, որ հեղինակը այս կամ այն դեղամիջոցի հատկությունների բնորոշման կապակցությամբ քննադատում է իբն Բայտարին, Մուհամմեդ Զաքարիայի որդուն (Ռազեսին), Սահիպ Ճամեհնին և ուրիշ դասական հեղինակների, ճշտում նրանց սխալները, այդ առթիվ անելով այսպիսի նշումներ. «և քանի հեղ փորձել եմ...», «շատ փորձեցանք» կամ «և այս ամենայն խօսք Մինհաճին տիրոջ՝ չէ ստույգ», կամ «եվ աս ալ չէ ստույգ եվ գրոցս չինողն ասէր եվ ստուգեր է»[5]։

Ամիրդովլաթը իր ամբարած գիտությունը, հիվանդներին ապաքինելու դեղամիջոցները ու դրանց զուգորդումներից ստացված դեղապատրաստուքները գաղտնի չի պահել, ինչպես այդ անում էին հին և միջնադարյան որոշ բժշկապետեր, ծածկագրություններով անմատչելի դարձնելով բժշկական գիտելիքները։ Ամասիացին գրում է. «Եւ ես անպիտան ծառայ ծառայիցն աստուծոյ, որ ի յայս արուեստս շատ աշխատեցայ, մինչև գտի զսա և ստուգեցի կրկին անգամ, որ հեշտությամբ իմանան, և ուսանողացն հեշտ լինի, և դիւրութեամբ ուսանի և հասկանայ զծածուկ արուեստն, որ զայս ամենայն բժշկապետքն ծածկել էին և չէին գրեալ ի մէջ բժշկարանի և ես աննախանձաբար հայտնեցի...»[6]։

Ամիրդովլաթ Ամասիացի, *Անգիտաց անպէտ, աշխատասիրությամբ Կ. Բասմաջյանի, Վիեննա, 1926։*

[5] *«Անգիտաց անպէտ», Կ. Բասմաջյանի ներածությունը, էջ ժէ։*

[6] *Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. 6275, էջ 248 բ։*

Ամիրդովլաթ Ամասիացի, *Օգուտ բժշկութեան, խմբագրությամբ Ստ. Մալխասյանցի, Երևան, 1940։*

Թորգոմյան Վ., *Ներբողյան Ամիրդովլաթ Ամասիացի բժշկին, Կ. Պոլիս, 1922։*

Оганесян Л. А., История медицины в Армении, ч. III, Ереван, 1946.

Torkomian V., Amirdovlathe d'Amassie, médecin arménien du XV-e siècle, sa vie et ses ouvrages. «Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine», Paris, 1914.

Basmadjian K. J., Le système quadrilatère et l'opothérapie chez Amir dovlat. «Bulletin de la Société Française d'Histoire de la Médecine», Sept.—Oct., 1926.

Ա. ԿԾՈՅԱՆ
(բժշկական գիտությունների դոկտոր)

ՀԱԿՈԲ ՄԵՂԱՊԱՐՏ

XVI դարում հայ մշակութային կյանքի մեջ ամենախոշոր իրադարձությունը՝ հայկական տպագրության սկզբնավորումը, կապված է Հակոբ Մեղապարտի անվան հետ։

Մինչև անցյալ դարի վերջը Հակոբի անունը մոռացության մեջ էր։ Թեև հայ առաջին տպագրիչի հրատարակություններից երկուսը՝ «Աղթարքը» և «Ուրբաթագիրքը» 1860-ական թվականներից ծանոթ էին հայ բանասիրությանը, բայց անհայտ էր նրանց տպագրության նույնիսկ մոտավոր թվականը, անհնար էր որոշել նրանց հրատարակման վայրը և ոչ ոք չգիտեր տպագրիչի անունը։ 1889 և 1890 թվականներին հայտնաբերվեցին «Աղթարքի» և «Ուրբաթագրքի» տառերով ու զարդերով տպագրված երկու այլ գրքեր՝ մի «Պարզատումար» (տոմարացույց) և մի «Տաղարան»։ «Պարզատումարում» օրացուցային առաջին տարին 1512-ն էր, որ նշանակում էր, թե գիրքը տպագրվել է կա՛մ այդ թվականին և կամ ամենաշատը մեկ տարի հետ, գուցե և՝ առաջ։

Իսկ հայ հնագույն գրքերի հրատարակության վայրը ու տպագրիչի անունը հայտնի դարձան միայն 1892 թվականին, երբ Երուսաղեմում հայտնաբերվեց արդեն ծանոթ չորս գրքերի տառերով տպագրված մի «Պատարագատետր»։

Ի տարբերություն նախորդների, այս գիրքը վերջում ուներ փոքր հիշատակարան՝ հրատարակության վայրի, թվականի և տպագրիչի նշումով։ Առաջին հայ տպագրիչի ձեռքով կազմված այդ շատ հակիրճ հիշատակարանը դարձավ նրան մոռացությունից հանող և նրա գործի շուրջը եղած խավարն աստիճանաբար ցրող առաջին ճառագայթը։

«Գրեցաւ սուրբ տառս ի ՋԿԲ, ի աստուածապահ քաղաքս ի Վէնէտիկ՝ որ է Վենետիկ՝ Ֆռանկըստեան, ձեռամբ մեղապարտ Յակոբին. ով

որ կարդայք մեղաց թողութիւն խնդրեցէք Աստուծոյ» [«Այս սուրբ գիրքը գրվեց 962 (=1513)-ին Վենետիկ աստվածապահ քաղաքում, որ է Վենետիկ՝ Ֆրանկստան, մեղապարտ Հակոբի ձեռքով։ Ով որ կարդա, թող մեղքերիս թողություն խնդրի աստծուց»]։

Այսպիսով, ասպարեզում կային հայ հնագույն հինգ հրատարակություններ, որոնցից մեկն ուներ հիշատակարան։ Գրքերի վերջում կար նաև իսաչաձև տպարանանիշ՝ հապավում նշանակող չորս լատիներեն տառերով՝ D. I. Z. A.։ Այդքան էր պահպանվել հայ առաջին տպագրիչի կյանքի ու գործի վերաբերյալ, և դրա հիման վրա պետք է մոռացությունից լույս աշխարհ հանվեին նրան վերաբերող այլ մանրամասնություններ։

Համառ որոնումներ սկսվեցին դիվանատներում, ձեռագրերի հիշատակարաններում, վենետիկյան հին հրատարակությունները ներկայացնող գրացուցակներում և այլն։ Արվեցին տարբեր, միմյանց հակասող ենթադրություններ։

Բանասիրական առաջին որոնումների մեջ եղած վրիպումները, հակառակ կարծիքների բախումները ուսումնասիրողներին մղեցին դեպի իսկությանը մոտենալու ճիշտ ուղիներ, և ուսումնասիրությունները որոշակի արդյունք տվեցին։ Հատկապես պարզ դարձավ, որ Հակոբ Մեղապարտի ու նրա գործի վերաբերյալ ամենահավաստի տեղեկությունները կարելի է ստանալ նրա հրատարակած գրքերի և թողած հիշատակարանի մանրակրկիտ ուսումնասիրություններից՝ XVI—XVII դդ. հայկական տպագրության այլ փաստերի հաշվառմամբ։

Պարզվեց, օրինակ, որ Հակոբի հրատարակած գրքերի խմբագրական-սրբագրական աշխատանքը գրագետ է արված, երբեմն ավելի, քան նրան հաջորդող տպագրիչների՝ Աբգար Թոխաթեցու և Հովհաննես Տերզնցու հրատարակություններինը. իսկ այս երկուսը ժամանակի առավել կրթված մարդկանցից էին։ Սրանից հասկանալի դարձավ, որ հայերեն հնագույն գրքերի տպագրիչը նույնպես եղել է ժամանակի գրագետ ու կիրթ մարդկանցից, հին խոսքով ասած՝ «բանի սպասավոր»։

Հնատիպ գրքերի հիշատակարաններում կարդում ենք՝ «արդեամբք և գոյիւք», «ծախիւք», «արդեամբ և ծախիւք» և այլն այսինչ մեծահարուստի։ Վաճառականները տպագրիչներին դրամ էին տրամադրում, պատվերներ տալիս, նույնիսկ տպարան գնում կամ

հիմնադրում, բայց տպագրական որևէ աշխատանքով չէին զբաղվում։

Հիշատակարաններում հայ հին տպագրիչներն իրենց մասին գրում էին՝ «կազմեցաւ գիրս», «գրեցաւ», «շինեցաւ», «աւարտեցաւ» և այլն «ձեռամբ» այսինչի։ Հին ձեռագիր մատյաններում գրվող հիշատակարանների սովորույթով տպագրիչները նույնպես իրենց անվան հիշատակումից առաջ դնում էին որևէ նվաստացնող մակդիր՝ տուռպ, մեղապարտ, անարժան և այլն ու ընթերցողին խնդրում աղոթել իրենց հոգու համար։ Այս տեսակետից հայ առաջին տպագրիչի հակիրճ հիշատակարանը կարելի է դասական համարել. նախ նա որոշակի նշել է, որ ինքն է տպագրիչը («գրեցավ... ձեռամբ»), ապա, ըստ ավանդույթի, իր անունից առաջ դրել է նվաստացնող մակդիրը (մեղապարտ), որը հետո դարձավ նրա մականունը, խնդրել է ընթերցողներին աղոթել իր համար և նշել է հրատարակության վայրն ու թվականը։ Միայն մի շարք ուրիշ հին տպագրիչների համեմատ Հակոբը ավելի քչախոս է եղել. մյուսները երբեմն հիշել են նաև իրենց որտեղացի լինելը, հարազատների անունները, օտարության մեջ կրած դժվարությունները, դրամական օգնություն ցույց տվող վաճառականների անունները և այլն, առաջին տպագրիչը այդ ամենի մասին գերադասել է լռել։

Հակոբի հրատարակած գրքերին դրոշմված տպարանանիշի տառերը մի քանի կերպ են վերծանվել, ամենահավանականը Կ. Բասմաջյանինն է. D.—Dei servus (*Աստծո ծառա*), I.—Iacobus (*Հակոբ*), Z.—Zanni (*Յոհաննէս [յան]*), A.—Armenius (*Հայ*)։ Հավանական է նաև Բասմաջյանի այն պնդումը, ըստ որի Հակոբը եղել է իտալաբնակ կաթոլիկ հայերից (հայտնի է եղել իտալաբնակ հայ գերդաստան Յոհաննի[յան] ազգանունով)։ XVI դարի Իտալիայում մի հայ մարդու համար հայերեն տառեր ձուլելը և գրքեր տպագրելը մեծ արգելքների հետ կարող էր կապված չլինել, եթե նա տեղացի և հռոմեադավան լիներ։

Իտալիայի բոլոր քաղաքներից կաթոլիկական գրաքննությունը ամենից ավելի մեղմ էր Վենետիկի հանրապետությունում։ Դրա պատճառներից մեկն էլ այն է, որ Վենետիկը XVI դ. սկզբներին իր շուրջ 250 տպարաններով դարձել էր Իտալիայի, նաև ամբողջ Եվրոպայի ամենատպարանաշատ քաղաքը։ Եվ այնուամենայնիվ, Վենետիկում էլ էր գործում Վատիկանի այն օրենքը, ըստ որի Իտալիայում ոչ մի օտարերկրացի և այլադավան գրքեր տպագրելու

իրավունք չուներ։ Այդպիսի իրավունք ունեին և նրանից կարող էին օգտվել Վենետիկի հայազգի հպատակները։

Հակոբ Մեղապարտը, մի գրագետ հոգևորական, Վենետիկում տպագրություն կարող էր սկսել այնտեղ իջևանող հայ վաճառականների նյութական օժանդակությամբ, ինչպես սովորաբար արել են հայ հին տպագրիչները։ Տառեր ձուլելու և տպարան հիմնելու համար բավական գումար էր պահանջվում։ Իսկ որ Հակոբը սեփական տպարանում է իր գրքերը տպագրել և ոչ թե իտալական որևէ տպարանատիրոջ, երևում է այդ գրքերի մի շարք հատկանիշներից։ Նախ ուշադրություն են գրավում Հակոբի գրքերի մամուլանիշերը (մամուլների համարակալումը), որոնք հայերեն տառեր են. հայ հնատիպ գրքերի մեջ օրինաչափորեն լատինատառ մամուլանիշեր են կրում օտարազգիների տպարաններում (թեկուզ հայ վարպետի կամ սրբագրիչի օգնությամբ) տպագրված բոլոր գրքերը, իսկ հայկական տպարաններում լույս ընծայված գրքերը հայատառ մամուլանիշեր ունեն։ Հակոբի անունով վերծանվող տպարանանիշը ևս նրա սեփական տպարանի գոյությունն է վկայում։ Այդ նշանը չի գտնվել վենետիկյան տպարաններին վերաբերող տեղեկատուներում, որ նշանակում է, թե տպարանը չի հրատարակել լատինատառ կամ հունատառ գրքեր (որպիսիք հրատարակող տպարաններն են նշված տեղեկատուներում) և միայն հայերեն գրքեր է լույս ընծայել։

Հակոբի գրքերն ունեն նաև տպագրական որոշ ինքնօրինակ հատկանիշներ. նկատվում է, օրինակ, որ հայ տպագրիչը ջանքեր է թափել, որ իր հրատարակությունները նմանվեն գրչագիր մատյանների։ Տպագիր գիրքը իբրև ձեռագիր ներկայացնելը XVI դ. սկզբների եվրոպացի տպագրիչներին գրեթե չէր զբաղեցնում. տպագիր գրքերը Եվրոպայում արդեն տարածված էին ու հարգի։ Մինչդեռ հայ ընթերցողների շրջաններում հայատառ ոչ գրչագիր, տպագրված մատյանը այն ժամանակ շատ անսովոր պիտի թվար. օրինակ, կարող էր մեղք համարվել «Պատարագատետրի» նման գիրքը «ստամպա»-յով բազմացնելը։ Եվ հայ առաջին տպագրիչը բավական աշխատել է, որպեսզի իր հրատարակած գրքերը ձեռագրի նմանվեն։ Նախ՝ ձուլելու համար նա ընտրել է առաջին իսկ հայացքից ձեռագրի շատ նմանվող տառանմուշներ։ Ապա ձուլել է տվել ընդամենը երկու տեսակ տառեր՝ խոշոր (12 կետաչափ) բոլորգիր՝ հիմնական շարվածքի համար և գլխագրեր՝ պարբերություններ, նախադասություններ սկսելու, ինչպես և երբեմն իբրև

թվանշաններ գործածելու համար։ Ավելի կարևոր է այն, որ բնագրի հիմնական շարվածքի համար նախատեսված ամեն մի փոքրատառից ոչ թե մեկ նմուշ է պատվիրել, այլ մի քանի (երբեմն՝ 4—5 նմուշ՝ իրարից մասամբ տարբերվող. այդպես իրարից տարբերվող մի քանի ա է ձուլել տվել, մի քանի բ, գ և այլն)։ Այդպիսի տառերով կատարված տպագրությունը ավելի է նմանվել ձեռագրի. նույն տողի մեջ, նույն էջում միևնույն տառերի բացարձակ նույնաձևությունը կխախտեր ձեռագրի տպավորությունը (ամենամշակված ձեռագրում անգամ նույն տառերը բացարձակորեն նույնաձև չեն լինում)։

Հակոբ Մեղապարտը հին գրչագրերի օրինակով իր գրքերում օգտագործել է նաև ծաղկագրեր, զարդեր։ Տպագրությունը կատարել է երկգույն՝ հիմնականը սև, տեղ-տեղ՝ կարմիր։ Ընդհանրապես նկատվում է, որ Հակոբը լրջորեն հոգացել է, որ իր ձեռագրանման գրքերը լինեն զարդարուն, հրապուրիչ։ Նա իր ունեցած չորս գեղեցիկ զարդերը (արաբեսկ ոճի) փոխեփոխ օգտագործել է գրքերի շարվածքի տարբեր մասերում՝ մերթ սև, մերթ կարմրաներկ դրոշմվածքներով։ Բացի դրանից, Հակոբի հրատարակած գրքերում կան 24 փայտափորագիր շրջանակ-զարդեր, որոնք օգտագործված են յուրաքանչյուր էջի վերևում՝ էջախորագրերի համար (էջախորագրերը շարված են այդ զարդ-շրջանակների մեջ)։ Հետաքրքրականն այն է, որ 24 զարդ-շրջանակները միմյանցից տարբեր են իրենց ձևերի մանրամասներով, իսկ ընդհանուր ոճի տեսակետից երեք խմբի են բաժանվում։

Ամենից շքեղ է զարդարված «Տաղարանը», որտեղ չորս մեծ զարդերի երկգույն օգտագործումն ամենից ավելի շատ է։ Եվ առհասարակ «Տաղարանը» տպագրական արվեստի տեսակետից Հակոբ Մեղապարտի լավագույն հրատարակությունն է. դրա պատճառներից է, թերևս, այն, որ այդ գիրքը Հակոբի տպարանի վերջին արտադրանքն է. մյուսներից հետո է լույս տեսել, ամենավերջինը, երբ տպագրիչը հավանաբար ավելի շատ տպագրական փորձ է ունեցել։ Բացի դրանից, տպագրիչը երևի այն կարծիքին է եղել, որ գեղարվեստական գիրքը, երգերի ժողովածուն տեսքով էլ ավելի գեղեցիկ պետք է լինի։

Հակոբ Մեղապարտի գրքերում կան նաև պատկերներ, որոնք հայ գրքային տպագիր գծանկարչության առաջնեկներն են։ Առհասարակ հայկական այս հնագույն հրատարակությունները մեծ հետաքրքրություն ունեն հայ գրքի ձևավորման պատմության համար։

Ինչպես ասացինք, Հակոբի հրատարակություններից մեզ են հասել հինգը։ Բայց կա նաև վկայություն մի վեցերորդ գրքի վերաբերյալ։ Երբ արդեն հայտնի էին բոլոր 5 գրքերը, 1906 թ. Կ. Պոլսի «Բյուզանդիոն» օրաթերթում (№ 2963) Կ. Գաբիկյանը հայտնեց, թե ինքը Հակոբի գրքերի տառերով տպված մի «Սաղմոսարան» է տեսել Սեբաստիայում։

Պետք է նկատել, որ XVI և XVII դարերի բոլոր հայ տպագրիչները կաթոլիկական երկրներում իրենց տպագրական աշխատանքը սկսել են «Սաղմոսարան» լույս ընծայելով. այդ կերպ են վարվել Աբգար Դպիրն ու Տերզնցին, երեք Հովհաննեսները՝ Քարմատանենց, Անկյուրացի, Ջուղայեցի և այլն։ Նոր Ջուղայում և էջմիածնում էլ հայ տպագրիչները առաջինը «Սաղմոսարան» են տպագրել։

Նույնը պետք է արած լինի նաև Հակոբ Մեղապարտը. բայց հավանաբար առաջին տպագրությունը առանձնապես հաջող չի եղել, թերևս թուղթն էլ ամուր չի եղել, և նրանից մինչև մեր օրերը միայն Գաբիկյանի տեսածն էր պահպանվել, ու այն էլ առայժմ անհետացած է։

Այժմ բանասիրական մանրակրկիտ համեմատություններով ստույգ պարզված է նաև Հակոբ Մեղապարտի՝ մեզ հասած հրատարակությունների տպագրման հաջորդականությունը (1512—1513 թթ.). 1. «Ուրբաթագիրք», 2. «Պատարագատետր», 3. «Աղթարք», 4. «Պարզատումար», 5. «Տաղարան»։ «Սաղմոսարանը», ինչպես ասվեց, կարող էր միայն ամենաառաջինը տպագրված լինել։ Արդյոք որևէ այլ գիրք կամ գրքեր էլ տպագրե՞լ է Հակոբը, որ մեզ չեն հասել։ Այս հարցին ստույգ պատասխանել հնարավոր չէ։

Դատելով Հակոբ Մեղապարտի հրատարակությունների բովանդակությունից՝ կարող ենք ասել, որ նա տեղյակ է եղել, թե իր ժամանակ հայության մեջ ինչպիսի գրքերի պահանջ է եղել։ Նրա տպագրած գրքերը իրրև ձեռագիր-մատյաններ շատ տարածված են եղել միջնադարյան Հայաստանում և հայաբնակ վայրերում։ Ընտրությունը կատարված է այնպես, որ հայերեն առաջին հրատարակությունների մեջ կան և՛ աշխարհիկ, և՛ եկեղեցական գրքեր. այսպես, «Պատարագատետրն» ու «Սաղմոսարանը» կրոնական-եկեղեցական գրքեր են. առաջինը պատարագի արարողության կանոնագիրք է, մյուսը՝ կրոնական գիրք լինելուց բացի ծառայել է նաև

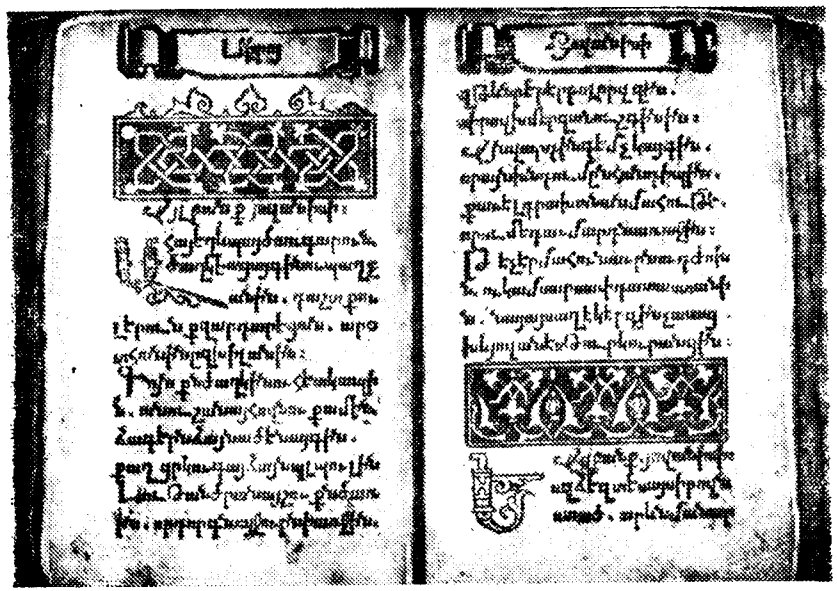
իբրև մայրենի լեզվի դասագիրք, ինչպես և ընդհանրապես եղել է շատ ընթերցվող գրքերից։

«Ուրբաթագիրքը» և «Աղթարքը» հիմնականում աշխարհիկ գրքեր են։ Առաջինը բժշկական է. նրա մի զգալի մասը, որ կոչվում է «Կիպրիանոսի բժշկարան», իր մեջ պարունակում է միջնադարյան հեքիմության և բժշկության մի շարք հանձնարարականներ, «Աղթարքի» մեջ նույնպես կան բժշկական խորհուրդներ, ինչպես և միջնադարում շատ տարածված աստղագուշակություն։ Հակոբ Մեղապարտի հրատարակած այս գրքերի հիշյալ հատվածները այսօր ունեն աղգագրական-բանահյուսական արժեք. գուշակությունների ու կախարդանքների զգալի մասը ժողովրդական ծագում ունի, և այսօր ուշագրավ է հայ ժողովրդի կամ նրա որոշ մասի միջնադարյան սովորությունները, կենցաղը պարզելու տեսանկյունից։ «Պարզատումարն», ինչպես ասվեց, զգալի մասով մի շարք տարիների օրացույց է՝ եկեղեցական տոների նշումով, այսինքն կես աշխարհիկ է, կես եկեղեցական։ Այս երեք գրքերը առօրյա օգտագործման համար են նախատեսված. դրանք միջնադարում գործածվել են թե՛ աշխարհականների և թե հոգևորականների կողմից։ Ըստ երևույթին, այդ գրքերի հրատարակման գործում ինչ-որ դեր խաղացել են նաև վաճառականները, որոնց ցույց տված նյութական օժանդակությունը տալիս էր նաև պատվերի իրավունք։

«Տաղարանը» զուտ գեղարվեստական գիրք է, այն աշխարհիկ և հոգևոր երգերի մի ժողովածու է, որ ամփոփում է Գրիգոր Նարեկացու, Ներսես Շնորհալու, Ֆրիկի, Հովհաննես Թլկուրանցու, Մկրտիչ Նաղաշի և այլոց չափածո երկերը։ Ընդ որում, այս տաղարանում տպագրված որոշ տաղեր բնագրային սկզբնապատկերների տեսակետից այժմ մեծ արժեք ունեն։ Տաղարանում տպագրված Ներսես Շնորհալու հանելուկները, Ֆրիկի, Թլկուրանցու և Նաղաշի բանաստեղծությունները գրված են միջին հայերենով, այն ժամանակ ժողովրդին հասկանալի լեզվով։

Մեսրոպատառ առաջին գրքերը հրատարակած տպարանը մեկ-երկու տարվա կարճ կյանք է ունեցել, և առայժմ անհայտ է, թե ինչու է Հակոբ Մեղապարտը դադարեցրել իր տպագրական աշխատանքը։ Այդպես, մինչև օրս շատ բան հանելուկային է մնում Հակոբ Մեղապարտի՝ միջնադարի այդ խոշոր հայ գործչի կյանքի ու աշխատանքի մասին, իսկ ինչ վերաբերում է նրա գործի պատմական արժեքին, ապա այն այսօր ակնհայտ է։

Փաստերն ասում են, որ երկրորդ հայ տպագրիչը՝ Աբգար Թոխաթեցին, իր հրատարակչական աշխատանքն սկսելիս, ձեռքի տակ է ունեցել Հակոբի հրատարակությունները և օգտվել նրանցից։ Օրինակ, Աբգարի տպատառերը նույնպես ձեռագրի ձև ունեն, և դրա պատճառը պետք է լինի Հակոբի ձեռագրակերպ հրատարակությունների ազդեցությունը։



Երկու էջ 1513 թ. «Տաղարանից»

Աբգար Թոխաթեցու օգտագործած զարդագրերն էլ պատրաստված են Հակոբ Մեղապարտի զարդագրերի ոճով։ Հայկական ձեռագրերում եղած բազմաթիվ, ամենատարբեր ոճի զարդագրերից Աբգարը պատրաստել է տվել այնպիսի ոճի զարդագրեր, որպիսիք հիսուն տարի առաջ օգտագործել էր առաջին տպագրիչը։ Նույնիսկ տպագրելու համար ընտրված բնագրերը հիշեցնում են Հակոբ Մեղապարտի ընտրությունը. Աբգարը նույնպես տպագրել է՝ «Պատարագատետր», «Տաղարան», «Պարզատումար», «Սաղմոսարան»։ Ճիշտ է, երկրորդ տպագրիչը դրանց ավելացրել է նաև «Ժամագիրք», «Տօնացույց», «Մաշտոց», «Քերականութիւն»։

Ամենից ուշագրավն այն է, որ Աբգար Թոխաթեցին իր առաջին փորձնական հրատարակության մեջ՝ մեկ էջի վրա տպագրված օրացույցի հիշատակարանում ակնարկել է նախորդ տպագրիչի գործի մասին։ Հիշատակարանում կարդում ենք՝ «Թուին ՌԺԴ (=1565) շինեցօ նոր գիրս հայոց». նշանակում է, որ Աբգարին ծանոթ է եղել հայոց հին գիրը՝ մեսրոպատառ առաջին տպագրությունը, այսինքն՝ նա ունեցել է ձեռքի տակ Հակոբի տպագրած գրքերից։ Հայտնի է, որ Միքայել Սեբաստացի կաթողիկոսի հատուկ հանձնարարականով 1562 թ. մեկնելով Հռոմ՝ Աբգար Դպիրը բավական երկար ժամանակ մնացել է Վենետիկում, ապա Հռոմում լինելուց հետո նորից է եկել Վենետիկ և այստեղ աշխատել 1565—66 թվականներին։ Ենթադրություն կա, որ նա Վենետիկում փնտրել է Հակոբ Մեղապարտի տպատառերը։ Գուցե և Աբգարը այդ տպատառերը գտել է որևէ իտալացու մոտ, բայց ինչ-ինչ պատճառով չի գնել և պատրաստել է տվել («շինեցօ») իր նոր հայոց գիրը։

Աբգար Թոխաթեցու տպագրական աշխատանքը անմիջականորեն շարունակեց նրա որդի Սուլթանշահը՝ Հովհաննես Տերզնցու հետ, և XVI դարի հայ տպագրիչների գրահրատարակչական գործունեությունը մեկը մյուսի շարունակությունը եղավ, մեկը մյուսի հետ առնչված, իսկ ամբողջությամբ՝ հաջորդ դարերի հայկական տպագրության ակունքը։

Ռուս ականավոր գրքագետ-պատմաբան, ՍՍՀՄ ԳԱ թղթակից-անդամ Ալեքսեյ Սիդորովի տեսակետի համաձայն, Հակոբ Մեղապարտի գրքերը հասել են Մոսկվա, և ռուս առաջին տպագրիչ Իվան Ֆեոդորովը իր տպագրական աշխատանքի ժամանակ ծանոթ է եղել այդ գրքերին (կամ նրանցից որևէ մեկին), հատկապես օգտվել է նրանցում եղած զարդերից։ Առհասարակ ռուսական վաղ շրջանի գրքերի մեջ արաբեսկ ոճի զարդերի օգտագործումը գիտնականը կապում է Հակոբ Մեղապարտի տպագրության հետ[1]։

Հակոբ Մեղապարտի գործի մեծությունը հասկանալու համար, անհրաժեշտ է հիշել նրա ապրած ծանր ժամանակները։ XVI դ. ըսկզբներին, Հայաստանը՝ բաժանված Թուրքիայի և Պարսկաստանի միջև, մեծ պատերազմների լարված նախօրյակն էր ապրում։ Պետականությունից վաղուց զրկված հայ ժողովրդի համար ազգապահպանության կարևոր գործոն էր մեսրոպյան գիրն ու գրականությունը։ Հայ գրչությունը բավական տոկուն էր և միջնադարի

[1] Տե՛ս «400 лет русского книгопечатания», М., 1964, էջ 32—33; և «Советская культура», 1963, № 41:

ամբողջ ընթացքում ձեռագիր ընդօրինակությամբ պահպանեց սահակ-մեսրոպյան դպրությունը։ Սակայն երբ Եվրոպայում տպագրությունը սկսեց արագորեն տարածվել, և պարզ դարձավ, որ դա գրքեր բազմացնելու շատ ավելի արդյունավետ միջոց է, քան գրչությունը, հայ մտավորականները սկսեցին ուղիներ որոնել այն ազգային նպատակների համար օգտագործելու։ Իրոք, տպագրության շնորհիվ մեսրոպատառ գիրքը բազմացնելու մեծ հնարավորություններ էին բացվում։ Հայաստանում այն օրերին տպարան հիմնելն անհնար էր. և՛ քաղաքական տարափոխիկ վիճակը, և՛ երկրի ծայրահեղ հետամնացությունը դրա հնարավորությունը չէին ընձեռում։ Հայերը փորձում են տպարաններ հիմնել Եվրոպայում. դրան մեծապես կարող էին նպաստել եվրոպական քաղաքներում եղած հայկական համայնքները և նրանց հետ մշտապես կապված հայ վաճառականությունը։ Պատմությանը հայտնի են մի շարք դեպքեր, երբ եվրոպական քաղաքներում XVI—XVII դարերում հայերը տպարաններ են հիմնել և լույս ընծայած գրքերը առաքել Հայաստան ու հայկական այլ կենտրոններ։

Հայ գրատպության հիմնադրումը Հայաստանի համար շատ ծանր այն ժամանակներում բացառիկ նշանակություն ունեցող երևույթ էր։ Պետականություն ունեցող շատ ազգեր, այդ թվում Հայաստանը նվաճողները, ինչպես և հայերի մնացած բոլոր հարեվանները սեփական տպագրություն հիմնելու փորձ անգամ չարեցին այն ժամանակներում և տպագրություն ունեցան շատ ավելի ուշ։

Հայոց գրավոր մշակույթի համար բավական ամուլ XVI դարում հանդես եկած հայ առաջին տպագրիչը սահակ-մեսրոպյան դպրության զարգացման նոր ու հզոր հենարան և ազդակ տվեց։ Դարեր շարունակ իր դերը պատվով կատարած գրչությունը պատմական զարգացման բերումով այլևս անզոր էր մենակ առաջ տանելու հայ մատենագրական ամբողջ մշակույթը։ Հակոբ տպագրիչի արմատավորած գործը նախ այդ ծանրության մի մասն իր վրա վերցրեց՝ կողք-կողքի քայլելով դեռևս կենսունակ գրչության հետ, ապա ծանրությունն ամբողջովին առավ իր ուսերին։

Հակոբ Մեղապարտի հիմնադրած հայկական տպագրությունը երկուսուկես դար օտար երկրներում զարգանալուց հետո՝ 1771 թ. Սիմեոն Երևանցու ջանքերով ոտք դրեց հայրենի հողի վրա, երբ էջմիածնում սկսեց աշխատել Հայաստանի առաջին տպագրական հաստոցը։

Տարբեր ժամանակ և տարբեր վայրերում տպագրված հայերեն գրքերի քանակը այժմ արդեն անցել է 100 հազար անունից, իսկ երբևէ հրատարակված հայերեն պարբերականները մոտ 3000 անուն են հաշվվում: Այդ տպագիր գրականությունն ընդգրկում է հայ ժողովրդի հարուստ մշակույթի մեծագույն մասը: Եվ այդ տպագրության ոահվիրան է Հակոբ Մեղապարտը:

Չարբհանալյան Գ., *Պատմություն հայկական տպագրության սկզբնավորումեն մինչև առ մեզ*, Վենետիկ, 1895:

Թեոդիկ, *Տիպ ու տառ*, Կ. Պոլիս, 1913:

Չարղարյան Վ., *Հիշատակարան (1512—1933)*, հտ. Ա, Հայ Վենետիկ, Առաջին հայ տպագրությունը, Կահիրե, 1933:

Լևոնյան Գ., *Հայ գիրքը և տպագրության արվեստը*, Երևան, 1958:

Ռ. ԻՇԽԱՆՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

ԳՐԻԳՈՐԻՍ ԱՂԹԱՄԱՐՑԻ

Տաղանդավոր քնարերգու Գրիգորիս Աղթամարցու մասին պահպանված կենսագրական տեղեկություններից պարզվում է, որ նա սերում էր Վասպուրականի Արծրունյաց թագավորական տոհմից: Տաղերում եղած տվյալները պարզ են դարձնում Աղթամարցու կյանքի ու գործունեության որոշակի ժամանակահատվածը: 1512 թ. երիտասարդ կաթողիկոս էր, 1515—1524 թթ. գրել է տաղերի զգալի մասը: Նրա կաթողիկոս լինելու վերաբերյալ վերջին տվյալը 1544 թվականից է: Հետևաբար մեր բանաստեղծը XVI դարում գործող երեք Գրիգորիս Աղթամարցի կաթողիկոսներից ժամանակագրական առումով առաջինն է:

Եղել է Արճեշի վանքի վանահայր Գրիգոր Րաբունու աշակերտը: Րաբունու հետ են կապված բանաստեղծի պատանեկան և վաղ երիտասարդական տարիների խոհերն ու հույզերը: Աղթամարցու կյանքի ընկերակիցն է եղել Աղթամարի նկարչական դպրոցի ներկայացուցիչներից Հովսեփ Աղթամարցին, ինչպես նաև Մարգարե Արճիշեցին՝ բանաստեղծի գրչակիցը, որ տասնամյակներ շարունակ շրջել է երիտասարդ կաթողիկոսի հետ և «Աղեքսանդրի պատմության» 1525, 1536 թվականների արտագրության օրինակներում տեղ թողել և ցուցումներ տվել նրան՝ նկարազարդումների համար:

Աղթամարցու տաղերը բանաստեղծական անդրադարձումներն են ժամանակի հայկական կյանքի, ժողովրդի մտորումների ու տենչանքների. նրանք ներկայացնում են թուրք-օսմանյան պատերազմների շրջանը, որոնք ավերակների վերածեցին Հայաստանը:

Հագարացիք օրինօք թիւր
Զազգըս խանձեն որպէս ըզհուր...,—

գրում է բանաստեղծ կաթողիկոսը, երկու տողում խտացնելով ժամանակաշրջանի պատկերը: Անընդմեջ պատերազմները, գերեվարությունն ու թալանը ստիպել են բանաստեղծին տեղից-տեղ անցնել, ապաստանել Արճեշ, Մեծոփ, Վարագ, Ուռնկար վանքերում և այլուր:

Երգեմ ձայնիւրս նըւաղէ,
Մոլոռական եմ ի տանէ...,—

գրում է Աղթամարցին ընկերոջը՝ Հովսեփին, նման տողերով դիմելով նաև ուսուցչին՝ Գրիգոր Րաբունուն.

Որպէս ըզջուր գնամ ես,
'Ի տեղ դադար չառնում ես,
Ղարիպ կենօք շրջիմ ես,
Կեանքս է հարամ, թէ գիտես:

Եվ այս «թափառնիկ» կյանքով զանազան վայրերում ծվարած բանաստեղծը տաղեր է գրում, ձեռագրեր ծաղկազարդում, երգում սեր ու խաղաղություն, գարուն ու բնություն.

Ահա այգիք մեր ծաղկեցան,
Բուրեն ըզհոտն անմահութեան,
Ծ՛ւկ սիրելի իմ 'ւ աննըման,
Եւ զուարճասցուք ի բուրաստան...,—

երգում է բանաստեղծը աստվածաշնչական «Երգ երգոց»-ի հրապուրության մեջ ներդնելով սեփական արյան ջերմությունն ու կյանքի ծարավը: Հենց այս է կազմում Գրիգորիս Աղթամարցի բանաստեղծի ստեղծագործական ինքնատիպությունը, որ դրսևորված է նրա ժառանգության տարբեր խմբավորումներում՝ տարբեր հնարանքների ու արտահայտչամիջոցների ընտրությամբ:

Ուսումնառության շրջանում գրած տաղերը ներկայացնում են այն միջավայրը, բարքերն ու գրական ավանդույթները, որում ձևավորվել է երիտասարդ բանաստեղծը: Այդ շրջանի ստեղծագործություններին բնորոշ են միջնադարյան մտածողության արտահայտող գաղափարները, որոնք համահնչուն են մեր շատ տաղերգուների ստեղծագործություններին: Դրանց նյութն է մարդու մեղսականության գաղափարը («Եղո՜ւկ ու հազար մի վայ»), վարքագրական հերոսների մեծարումը («Ի Գրիգորիս Աղթամարցոյ արարեալ ոտանաւոր ղվարս Մարինոսի ճգնաւորին», «Տաղ Աստուածատուր Խաթայեցուն ի Գրիգորիս կաթողիկոսէ Աղթամարցոյ»), անձնական քնարերգության նմուշներ («Գանգատ մ'առնեմ սիրով զքեզ», «Այբէն մինչև ի Քէն») և այլն:

Բայց նույնիսկ այս շրջանի ստեղծագործությունների մեջ արդեն նկատվում է մի հատկություն, որ հետագայում պետք է խորանա և դառնա Աղթամարցի բանաստեղծի հեղինակային դիմանկարի մի բնորոշ առանձնահատկությունը: Դեռևս 1523 թ. գրված նրա «Ծաղկունք ասեն՝ Հերիք արա» սկզբնատողով տաղը ուշագրավ է ոչ միայն ժողովրդական-խոսակցական լեզվի կիրառությամբ, այլև իր այլաբանական խորքով:

Սա Աղթամարցու սյուժետային բանաստեղծություններից է, որ արտաքին բովանդակության հետ մեկտեղ այլաբանում է մեկ այլ խորհուրդ: Վարդի ու սոխակի այս սիրավեպը բազմապատիկ մեկնություններ է ունեցել: Բայց ինչպիսի իմաստ էլ տեսնելու լինենք տաղի հիմքում, միևնույն է, այն ամբողջացված է իբրև սիրո մեծ ըզգացման արտահայտություն: Շատ դինամիկ և ուժեղ սկսվածքին հաջորդում են սիրո խոստովանություններ. ո՞ւմ է ուղղված զգացմունքը, կնո՞ջ, ուսուցչի՞ն, հայրենիքի՞ն: Տաղի սիրային ընդհանուր տրամադրության մեջ բացառված չէ տեսնելու հայրենիքից բշված ու վտարանդի բանաստեղծի կսկիծը.

Ծաղկունքն ասեն՝ Հերի՛ք արա,
Քանի՞ կանչես վարդին վերայ,
Կահ ու պէկահ ձայնըդ կուգայ,
Ի մեր պաղչիցս եկիր գրնա:

Այս դեպքում բլբուլը հեղինակ պիտի դիտել, իսկ վարդը՝ հայրենիք, ուր էլ ապաստանել է բլբուլը, կսկծացել է նրա հոգին և տեղից-տեղ թափառելով հանգիստ չի գտել.

Քանի՞ առնէք դուք ինձ յատապ,
Սիրտս ի սիրու եղեր քապապ,
Ես կու մաշիմ վարդին սապապ,
Իմ հայս առանց իւրն է խարապ:
Ջօրըն կենամ յերերմընի,
Քունս է հատեր ի գիշերի,
Աղաղակեմ արտասուալի,
Այգուս չերթամ ես յայլ տեղի...

Ակնարկ չէ՞ արդյոք կաթողիկոսի անվերջ թափառումների մասին վարդի այն նախատինքը, թե՝

Ես չունիմ սէր հետ քեզ վաղուց,
զգալդ և զգնալդ քեզ ո՞վ ուսուց...։

Տաղի հայրենաբաղձության վկայություն կարող է ծառայել նրա կարուկ վերջաբանը՝ երկիրը «հագարացոց» ձեռքին խանձված լինելու մասին։ Եթե նույնիսկ «Ծաղկունքն ասեն՝ Հերիք արա» տաղում Աղթամարցին չի այլաբանել հայրենիքն ու նրա նկատմամբ ունեցած բանաստեղծի վերաբերմունքը, ապա միևնույն է, նա ստեղծել է մի երազային աշխարհ, որ հակադրված է առկա իրականությանը, այն կյանքից է բխում։ Տաղը նախորդներից տարբեր է նաև տաղաչափական կերտվածքի և լեզվական առումներով։ Այն մեզ օգնում է Աղթամարցու միևնույն շրջանի ստեղծագործության մեջ տեսնելու երկու տարբեր սկզբունքի ու բնույթի գործեր, մի խումբ, որ հարազատ է ժամանակի հոգևոր գրականությանը (գրաբարյան բառապաշար, հոգևոր երգերում ընդունված ոճեր ու ընդհանուր տեղիներ, թեմայի որոշակիություն) և մյուս կողմից՝ տիպիկ քնարերգական, նույնիսկ աշուղական երգեր հիշեցնող ստեղծագործություններ (միջին հայերեն, ժողովրդական պարսկաբանություններ, տաղաչափական մատչելի ձևեր, թեմայի այլաբանական դրսևորում)։ Այս տարբեր տիպի տաղերի գոյությունը մտածել է տալիս դրանց ներշնչման տարբեր ակունքների և դրսևորման հեղինակային սկզբունքների մասին. տպավորությունն այն է, որ իբրև կրոնական գործիչ Աղթամարցին հոգևոր երգերին տվել է կանոնական կերպարանք, մինչդեռ անձնական ու հասարակական տրամադրություններ արտահայտելիս համեմատաբար ազատ է զգացել իրեն։

Բացի որոշակիորեն կրոնական տաղերից, Աղթամարցու ստեղծագործությունների մեջ առանձին տեղ են գրավում ոչ որոշակի բովանդակություն ունեցող տաղեր։ Վերջիններում անձնական զգացումն ու վերացական գաղափարները այնպես են միահյուսված, որ դժվար է անվերապահ եզրակացության գալ. դրանք կարող են և՛ զուտ կրոնական համարվել, ինչպես մեծ մասամբ համարվել են, և՛ հեղինակի ուսուցիչներին ու մտերիմներին ուղղված հիացական ձոն, և՛, մինչև իսկ, սիրո անբռնազբոս մի խոստովանություն։ Այդ վերացականությունը ամենից ավելի երևան է եկել «Դուվեմ զքեզ մաքուր հրեշտակ», «Դու ես յԱդինայ դրախտէն», «Արեգակնափայլ գեղով լի լուսին», «Դու դրախտ եդեմայ», «Դու ես արեգակ լուսինն ի լրման», «Աստուածանկար պատկեր յօրինեալ» և այլ տաղերում, որոնք բացահայտում են Աղթամարցու ստեղծագործության

մի ուշագրավ առանձնահատկությունը։ Նրա տաղերում հաճախ հանդիպող գունագեղ նկարագրությունները, պատկերավոր բնութագրումներն ու հուզաթաթավ արևելյան չափազանցական ոճերը միշտ չէ, որ առ կինն ունեցած զգացման արտահայտություններ են, այլ երբեմն բանաստեղծական ոճ ու հնարանք, թերևս պարսից բանաստեղծության ազդեցություն, որ կիրառում է նա այս կամ այն մտերմի՝ ուսուցչի, ընկերոջ կամ նույնիսկ օտարի նկատմամբ։ Սրանով հասկանալի են դառնում նրա գովերգած անձի համեմատությունները աստվածաշնչական տղամարդ կերպարների ու մի շարք անգամ կրկնվող Միքայել հրեշտակապետի հետ.

Մաքուր պատկերով նրման հրեշտակի,
Անգին մարգարիտ յեռեալ ընդ ոսկի։
Սէթ՝ և Աբիսողոմ, Յովսէփ սրխրալի,
Անձամբ վայելուչ ի մէջ ամէնի։

Աղթամարցու ստեղծագործության զգալի մասին հատուկ վերացականությունը երբեմն ստանում է բոլորովին նոր ոյակ։ Անորոշ վերացական դրսևորմանը փոխարինում է այլաբանությունը, այնպիսի այլաբանություն, որ հնարավորություն է տալիս ստեղծագործությունն ընկալելու և՛ իր ուղղակի իմաստով, և՛ նրա տակ թաքնված այլաբանական մտքով։ Այդպիսիներից են «Ահա այգիք մեր ծաղկեցան», «Դարունն երեկ», «Յետ գնալոյ վարդին», «Ծաղկունք ասեն՝ Հերիք արա» տաղերը, որոնք առաջին հայացքից միայն գարուն ու սեր գովերգող տաղեր են։ Բայց խնդիրն ըստ էության այդքան էլ պարզ չէ։ Այնքան վերացական այլաբանություն կա այս տաղերում, որ դրանք միանգամայն հակադիր մեկնություններ են ստացել։ Խնդիրն այն է, որ Աղթամարցին շատ է սիրում այլաբանել և այն էլ ոչ որոշակի բովանդակությամբ։ Այլաբանությունը ժամանակին ընդունված գեղարվեստական հնարանք է եղել, մտածելու և բանաստեղծելու մի ձև, որ շատ հրապուրել է նաև Աղթամարցուն։ Բայց Աղթամարցու այլաբանությունը տարբերվում է միջնադարյան մյուս տաղերգուների այլաբանությունից նրանով, որ եթե, ասենք, Կոստանդին Երզնկացին որոշակի նշում էր իր այլաբանության բովանդակությունը, թե վարդ ու բլբուլի սիրավեպի մեջ «մի՛ ի մարմին հասկանայք, այլ հոգևոր», ապա Աղթամարցին ոչ միայն որոշակի չի դարձնում այդ, այլ ընդհակառակն, կարծես դիտմամբ այնպես է հորինում տաղը, որ որոշակիությամբ չսահմանափակվի նրա ներգործության աստիճանն ու շրջանակը։

Ինչպես Գրիգոր Նարեկացին չկոնկրետացնելով մեղքի գաղափարը, Ողբերգության մատյանում հնարավորություն էր ստեղծում միջնադարում ապրող ամեն մի անհատի համար իր երկի մեջ տեսնելու աբստրակտ մեղքի հիշատակություն ու բռնելու ապաշխարանքի ուղին, այդպես էլ Գրիգորիս Աղթամարցին երգում էր այնպիսի այլաբանությամբ, որ այնտեղ և՛ խստաբարո կրոնավորն իր հոգու համար նյութ կգտներ, և՛ պանդուխտ կարոտյալը մխիթարություն, և՛, ամենից ավելի, խանդակաթ սիրահարը՝ ողջակեզ սիրտ:

Մեկ թեմա չէ, որ ծայրեծայր ու որոշակի զարգանում է Աղթամարցու այս կամ այն տաղի մեջ, այլ հույզերի ու թեմաների մի խաչաձև միահյուսում, որ մի կողմից դժվարացնում է երկի անմիջական ընկալումը, բայց մյուս կողմից՝ պատճառ է դառնում յուրաքանչյուր ընթերցողի յուրօրինակ ընկալման: Այս նախ վկայում է Աղթամարցու բանաստեղծական հմտությունը, մյուս կողմից՝ բացահայտում ժամանակի պատմա-հասարակական կյանքի բարդությունն ու գաղափարական խմորումների առկայությունը:

Եվ որքան էլ Աղթամարցին ցանկանում էր քողարկել իր երկերի աշխարհիկ շունչը, և կամ ճգնում էր պահպանել գրականության բարեպաշտական ոգին՝ տալով նրան ժամանակակից պահանջները բավարարող դրսևորում, միևնույնն է, նրա տաղերը մեծ մասամբ ընկալվելու էին այնպես, ինչ կուզենային այդ տաղերի մեջ տեսնել նրա ժամանակակից ընթերցողները:

Տաղարաններից վաղուց արդեն դուրս էին եկել և ժողովրդի մեջ մտել Ֆրիկի, Երզնկացու, Կեչառեցու, Նաղաշի, Թլկուրանցու երգերն ու սիրո տաղերը: Դրան հակառակ նույն տաղարաններն էին ներթափանցել ժողովրդական սիրո հայրեննները: Աղթամարցու տաղերն ասողը կամ լսողը բնավ չէր էլ կասկածելու, թե նա էլ «ի մարմին» է երգում: Այսպես ընկալելու շատ հիմքեր էին տալիս այդ տաղերը. նրանք հագեցված էին հույզով, մարդկայնությամբ և ապա՝ առնեցուն սիրով դեպի մարդը, բնությունն ու կյանքը:

Այդ հատկանիշներով Աղթամարցու տաղերը մոտ պիտի լինեին պատմական ծանր պայմաններում ամեն վայրկյան մահի դեմ կանգնած մարդկանց սրտերին: Խաղաղ կյանքի կարոտ մարդը Աղթամարցու նույնիսկ այլաբանված գարնան ու վարդի մեջ պիտի տեսներ իսկական գարուն, կատարյալ սեր, մարդկային կարոտ:

Այդ էր տեսնում միջնադարյան մարդը նաև մեր տաղերգության գոհարներից մեկի՝ «Յամէն առաւօտ և լոյս» տաղում, որը նախորդների նման բազմանվագ է իր այլաբանությամբ:

Ամեն օր արևածագին, երբ քնից արթնացած քնարական հերոսը լսում է պարտեզից դայլայլող սոխակի երգը, այդ ընդունում է իբրև մահվան հրավեր.

Յամէն առաւօտ և լոյս
Գաբրիէլն ասէր հոգոյս՝
«Արի՛, ե՛լ ի յայս այգոյս»,
Այս իմ նորատունկ այգոյս:

Նկատենք, որ այգին ցանկով ու հնձանով, Աղթամարցու ստեղծագործության մեջ կրկնվող մի սիրված պատկեր է, որ խորհրդանշում է կյանքը: Բանաստեղծության փիլիսոփայական-խոհական առանցքն այն է, թե մահը մարդուն ուղեկցում է ծննդից ի վեր, որ նա միշտ պետք է պատրաստ լինի դիմավորելու մահվան միջնադարյան այն ըմբռնումով, որ մաքրագործված լինի մեղքերից և պատրաստ՝ կանգնելու ահեղ դատաստանի առաջ: Պարտեզը մարմինն է, ծաղիկները մարդու գեղեցիկ արարքները, փշերը՝ մարդկանց մեղքերը:

Ինչպե՞ս ելնեմ ի յայգոյս,
Գէմ չար փուշ կայ պատերոյս:

Այս ծեծված և միջնադարում ընդհանրացված գաղափարը տաղում ստացել է նոր երանգ ու բովանդակություն: Այլևայլ հույզերից ավելի այստեղ հնչում է մարդկային կյանքի կարճատևության ողբերգությունն ի հավաստումն այդ կյանքի սիրո ու փառաբանության.

Ինչպէ՞ս ելնեմ ի յայգոյս...
Քար եմ բերեր սարերոյս,
Փուշ եմ կրեր ձորերոյս,
Պատ եմ բոլորեր այգոյս...
Դեռ չեմ կերեր ի պըտղոյս,
Կասեն, թ՝ Արեկ, ել այգոյս:

Բայց որքան էլ ծանր է մարդու համար աշխարհը թողնել, որքան էլ տառապալից է մահվան գաղափարը, այն անխուսափելի է.

Գաբրիէլն եկաւ հոգոյս,
Յահէն կապեցաւ լեզուս,
Խաւրաւ աչերս ի լալոյս
Աւաղ իմ կարճ արևոյս...

...Առին զհոգիս ի մարմնոյս,
Հանեցին զիս յիմ այգոյս...

Հոգին մարմնից անջատվելուց հետո, մարդու կյանքի կարճատև ընթացքն ավարտելուց հետո էլ շարունակվում է կյանքն իր բնական ճանապարհով, և ինչպես իր կենդանության օրոք, մահից հետո էլ առանց այգեպանի հարատևում է կյանքը.

Պուլպուլըն կանչէ այգոյս
Առաւօտէն մինչ ի լոյս.
Ցօղն իջանէ ի յայգոյս
Յամէն առաւօտ և լոյս։

Այս տաղում նույնպես հեղինակի հույզերն ու խոհերը այլաբանված են։ Տաղում արտահայտված են քրիստոնեական հավատով ու բարոյականությամբ սնված միջնադարյան մարդու և՛ սերը կյանքի նկատմամբ, և՛ սիրո անհագուրդ ծարավը, և՛ ափսոսանքը գեղեցիկը թողնելու համար, և՛, միաժամանակ, հավատն ու երկյուղը հանդերձյալ կյանքի հանդեպ։ Բայց այս բարդ հանգույցը բանաստեղծի գրչի տակ վեր է ածվել կյանքի գովերգի և իր տրամադրությամբ հաստատել կյանքը, կամա թե ակամա հակադրվելով երկնային գերադասության ու հանդերձյալ կյանքի գաղափարին։

Աղթամարցին տաղը հմտորեն ավարտում է առաջին տան հարստությամբ, այլև տողերի այնպիսի դասավորությամբ, որ բանաստեղծության ավարտն ու սկսվածքը նույնանում են.

«Յամէն առաւօտ և լոյս

Գաբրիէլն ասէ հոգոյս»—պատմողական բառերով է սկսվում տաղը և

«Ցօղն իջանէ ի յայգոյս
Յամէն առաւօտ և լոյս»—*բանաստեղծական տրտմությամբ ավարտվում։*

Իր տաղերի բազմահարուստ ձևերով և կյանքի նուրբ զգացողությամբ Աղթամարցին նորի արտահայտիչն է եղել միջնադարյան հայ գրականության մեջ։

Բանաստեղծական ձևերում չբավարարվելով անցյալի ժառանգության օգտագործումով, նա հարստացրել է իր ստեղծագործությունները արտահայտչական նորանոր հնարներով, ավելի մոտենալով ժողովրդական ոգուն։ Նրա տաղերում երբեմն օգտագործվող

ինքնատիպ կրկնակներն իրենց հերթին այդ մերձեցման արտահայտություններն են և ուշագրավ նախածիլեր հետագայում ուրույն գծով զարգացող աշուղական գրականության։

Սակայն Գրիգորիս Աղթամարցու ուժն ու համբյքը նրա ընդհանրացման կարողությունն է, նեղ անձնականը համընդհանուր դարձնելու վարպետությունը։ Նրա տաղերում ոչ այնքան բանաստեղծին առիթ տվող մասնակի փաստը կամ զգացումն է վերարտադրված, որքան դրանց ընդհանրացված դրսևորումներն առհասարակ։ Նրա սիրո և մտածումի ելևէջների մեջ նա է մղվում «ես»-ը՝ ասպարեզ տալով համամարդկայինին։

Կոստանյանց Կ., *Գրիգորիս Աղթամարցին և յուր տաղերը, Թիֆլիս, 1898։*
«Գրիգորիս Աղթամարցի. XVI դ.» ուսումնասիրություն, քննական բնագրեր և ծանոթ. Մ. Ավդալբեգյանի, Երևան, 1963։
«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней». под ред. В. Я. Брюсова, М., 1916.
«Средневековая армянская лирика», Л., 1972.
Tchobanian A., La Roseraie d'Arménie, t. III, Paris, 1929.

Աբեղյան Մ., *Հայոց հին գրականության պատմություն, հտ. II, Երևան, 1946, նույնը՝ Երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։*
Ակինյան Ն., *Գրիգորիս Աղթամարցի, Վիեննա, 1958։*

Մ. ԱՎԴԱԼԲԵԳՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների դոկտոր)

ՆԱՀԱՊԵՏ ՔՈՒՉԱԿ

Հայ քնարերգության փայլուն դեմքերից է Նահապետ Քուչակը։ Նրա կյանքի մասին մեզ շատ քիչ բան է հայտնի։ Բանաստեղծի թոռանը պատկանող ձեռագիր ավետարանի հիշատակարանում 1637 թ. գրված է եղել հետևյալը. «Յիշիցէք զՔուչակ և մյուս կենակից Թանգխաթուն։ Դարձեալ յիշիցէք զՔուչակ և զմեծ պապ իւր Նահապետ վարպետն, որ մականուն Աշըղ Քուչակ ասի...»։ Ահա այն ամենը, ինչ գրավոր մնացել է մեծ բանաստեղծի մասին։ Այս հիշատակարանից դժվար չէ եզրակացնել, որ նա ապրել ու ստեղծագործել է XVI դարում։

Բանասեր Տևկանցը 1882 թ. հրատարակել է «Հայերգ» վերնագրով միջնադարի հայ բանաստեղծների գործերի մի բավական հարուստ ժողովածու, որտեղ առաջին անգամ տպագրված է 1583 թ. գրված մի ձեռագրից վերցված քառյակների մի մեծ շարք՝ «Յաղագս հոգւոյ և սիրոյ ոտանաւոր է բանս» ընդհանուր վերնագրով։ Այդ շարքը, որի առաջին քառյակն սկսվում է «Այս ծովական գիշերն ի բուն ես երկու շրջան մանեցի» տողով, մինչ այժմ բանասիրությանը անհայտ աղբյուրի հիման վրա Տևկանցը հեռմարում է Նահապետ Քուչակի ստեղծագործությունը, իսկ նույն ժողովածուում տպագրված «Գուզալ մ'ես երեկ տեսայ» տողով սկսվող ընդարձակ ոտանավորը գտնում է, որ Թոռ Քուչակի գործն է։ Դրա վերջում իր «գոզալին» գովերգող բանաստեղծը ասում է.

Ես Քուչակս եմ Վանեցի
Ի գեղէն Խառակոնիսա,
Լցեր եմ հարիւր տարին,
Էլ չի գար մտքիկս ի վերայ...

Ի դեպ, հարյուր տարեկան հասակում կանացի գեղեցկությամբ հիացած քնարերգուն թեպետ գանգատվում է իր հիշողությունից, բայց իր այս ոտանավորում մեկ առ մեկ հիշատակում է ժամանակի քրիստոնյա աշխարհի համարյա բոլոր հայտնի մայրաքաղաքները՝ ի թիվս որոնց նաև Մոսկվայի անունը։ Թոռ Քուչակից մեջբերված տողերից պետք է եզրակացնել, որ Նահապետ Քուչակի ծննդավայրը նույնպես եղել է Վանի մոտ գտնվող Խառակոնիս գյուղը։ Այս ապացուցում են մինչ մեր ժամանակները համագյուղացիների մեջ պահպանված ավանդական զրույցները։ Քուչակն այնքան սիրված բանաստեղծ է եղել, որ մահվանից հետո նրա գերեզմանը դարձել է ուխտատեղի։

Հայ բանաստեղծության հսկայի՝ Գրիգոր Նարեկացու բնապաշտությունը և հումանիզմը իր կենսահավաստ ուժով, ֆեոդալական հետադիմության ժխտման ոգով, ժողովրդի համար լավի տենչանքով, հետագայում հարատևեց մոնղոլների, թուրքերի ու պարսիկների տիրապետության ծանր ժամանակներում հանդես եկած մեր առաջավոր բանաստեղծների ստեղծագործության մեջ՝ որպես բռնության ու կեղեքման դեմ աշխատավորության մղած պայքարի գաղափարական արտահայտություն։ Իբրև հումանիզմի ամենաբնորոշ կրողներ, XIII—XVIII դարերում հրապարակ եկան օտար լծի և սոցիալական անհավասարության ու անարդարության դեմ բողոքող բանաստեղծներ և աշխարհի ունայնության հետադիմական կենսահայեցողությունը ժխտող սիրո երգիչներ, որոնք, ինչպես ճիշտ նկատել է Վ. Բրյուսովը, ստեղծեցին նույն դարերի այնքան հռչակված պարսիկ և արաբ բանաստեղծների գործերին համահավասար արժեքներ։

Քուչակյան ստեղծագործությունները, որ հիմնականում քառյակներ են, ձեռագրերում սովորաբար կոչվում են «Հայրեններ»։

«Հայրենները» ըստ բովանդակության կարելի է բաժանել երեք մասի՝ սիրո, խրատական և դարիբության։ Ժամանակի ընթացքում Քուչակին վերագրված քառյակների հետ, մանավանդ խրատական բնույթ կրողներին, խառնվել են շատ ուրիշ հեղինակների գործեր, բացահայտ է, օրինակ, «Ալեքսանդրի պատմության» կաֆաներից շատերի մուտքը։ Այսպես է պատահել նաև Օմար Խայամի քառյակների հետ։ Դեռ մինչև հիմա էլ բանասիրական միտքը ջանքեր է գործադրում վերջնականապես որոշելու, թե Խայամին վերագրվող քառյակներից որո՞նք են հարազատ և որոնք՝ օտարամուտ։ Բայց այս հանգամանքը բնավ առիթ չի տվել ենթադրելու, որ այդ քառյակները անհատական ստեղծագործություններ չեն (մի բան, որ

սակայն ասվել է Քուչակի քառյակների մասին), որովհետև դրանց մեծ մասի գաղափարական, լեզվական ու ոճական ընդհանրությունները նման ամեն մի կարծիքի հակառակն են ապացուցում։ Այսպես պիտի վերաբերվել և «հայրեններին», որոնց հիմնական մասը լիովին կրում է ստեղծագործական անհատականության ու գաղափարական միասնության ամենաորոշակի կնիքը։

Միջնադարի մեր սիրո երգիչների ստեղծագործության գաղափարական բովանդակության մեջ առանձնապես ընդգծված է երկրավոր կյանքի արժեքավորումը, հակառակ քրիստոնեական ուսմունքի հանդերձյալ կյանքի խոստումների։ Իրական աշխարհի պաշտամունքը, լավը այս աշխարհում փնտրելու և վայելելու գեղագիտական պատկերացումները սովորաբար բանաստեղծորեն մարմնավորվում են կանացի գեղեցկության ու սիրո և նրանց թողած տպավորության ու ներգործության անսահման ուժի գովերգությամբ։ Իսկ այս դեպքում, մի բան, որ շատ հատկանշական է, կնոջ գեղեցկության հմայքը համեմատվում ու հակադրվում է միջնադարյան պայմաններում այնքան հեղինակավոր կրոնական հավատալիքներին ու համոզմունքներին։

Սիրո երգի այսպիսի բովանդակավորումը, որն ուղղված էր աշխարհի ունայնության՝ չարի հետ համակերպվելու եկեղեցական մռայլ կենսահայեցողության դեմ, մղում էր մարդկանց սիրելու կյանքը և պայքարելու լավ վիճակի հասնելու համար։ Այդ իր ամենակատարյալ արտահայտությունն է գտել Քուչակի ստեղծագործության մեջ, մի բան, որ պայմանավորում է նրա ժողովրդայնությունը։ Քուչակի մոտ հայացքների հակադրությունները որոշակի են, համարձակ ու արտահայտիչ.

Տեսայ իմ հոգուս հոգին զարդարուեր ու կերթար ի ժամ,
Ես ալ ի դեմիկն ելայ. «Ու՞ր կերթաս, քո ժամն է հարամ...
Քո ծոցդ է տիրոջ մատեան, քո ծծերդ սաղմոսարան։

Իհարկե, նոր ժամանակներում մեր առաջավոր բանաստեղծները նման «բաց» պատկերներ ու արտահայտություններ չեն օգտագործում, կամ եթե գործածում էլ են՝ միայն բուրժուա-քաղքենիական կեղծիքին ու երեսպաշտությանը հակադրվելու նպատակով (օրինակ, Վարուժանը), ուստի դա չի կարելի թերություն համարել, իսկ Քուչակի համար՝ առավել քան։ Չպետք է մոռանալ, որ նա ստեղծագործում էր միջնադարի խավարամոլության պայմաններում,

երբ կինը պաշտոնական եկեղեցու կողմից համարվում էր սատանայական անոթ։ Պարզ է, որ նման պարագաներում կանացի մարմնական գեղեցկությունները կրոնական գերագույն արժեքներից վեր դասելը և բացահայտ ներբողումը հումանիստական առաջավոր տրամադրությունների արտահայտությունն էր։

Սրա հետ միաժամանակ Քուչակի ստեղծագործության գեղարվեստական մեծությունը կապված է նրա ճանաչողական արժեքի և այն բոլոր կողմերի հետ, ինչ որ նրանց մեջ մնայուն է, ինչ որ մեր օրերում էլ հուզում է ու գեղագիտական հաճույք պատճառում։ Իսկ դրա հիմքում ընկած է այն, որ բանաստեղծը բացահայտել ու իր ապրումների մեջ ընդհանրացրել է սիրո հոգեբանության հավերժ գոյատևող բազմաթիվ գծեր։

Սիրո մեծ երգչի քառյակներով բացվում է մարդու անսահման հարուստ հոգեկան աշխարհ, որը բնավ վերացական չէ և բոլոր դեպքերում գեղարվեստորեն կոնկրետացված է ժողովրդի կյանքի ու սովորույթների վառ երանգներով համակված ամենաբազմազան իրադրությունների մեջ։

Առհասարակ Քուչակի ստեղծագործությանը մի առանձին բույր ու գեղեցկություն են հաղորդում հաճախ հանդիպող այնպիսի մանրամասներ, որոնք ժողովրդական կենցաղի, զգացողության ու ըմբռնումների վառ երանգներով հարստացնում են միջնադարյան հայ պոեզիայի աշխարհը։

Թլկուրանցին, Աղթամարցին, ինչպես և ժամանակի աշխարհիկ քնարերգուներից շատերը կանացի գեղեցկությունը և սիրող սրտերի ապրումները մեծ մասամբ ներկայացնում են «արևելյան» կոչված բանաստեղծական ոճին համապատասխան՝ ընդհանրական գծերով։ Նրանց մոտ սոցիալական միջավայրի ու շրջապատի պատկերները բավականաչափ կոնկրետացված չեն, մինչդեռ Քուչակի քառյակներում դրանք անչափ գունեղ են ու տեսանելի։ Հայրենները համարյա միշտ օժտված են փոքրիկ սյուժեներով ու գործողությամբ, որոնք և ստեղծում են քնարական հերոսների համար խորապես արտահայտիչ իրական դրություններ։ Դրության ինչպիսի նրբագեղություն ու հուզական հագեցվածություն կա, օրինակ, հետևյալ քառյակում.

Այս ծովական գիշերս ի բուն՝ ես երկու
շրջան մանեցի.
Խօշ եարս այլ ի միտս ընկաւ՝ թէզ մ'ելայ
զջահրաս վերուցի.

Փարչիկ մ'այլ անուշ գինի առի խօշ եարիս
դուռն գնացի.
«Խօշ ե՞ար, ա՞մ, զդուռն բաց, ձիւն եկեր՝
ոտվիս կու մըսի»։

Քառյակներից մեկում բանաստեղծը պատմում է, թե ինչպես իրենց թաղի ծուռումուռ փողոցներով անցնելիս հանկարծ դեմն է ելնում սիրուհին, որին ինքը գրկում է ու պինդ համբուրում, իսկ նա հեռանում է լալով, ասելով՝ «Թէ ի խաղք եղանք ցորեկով»։ Բնական է փողոցով անցնելիս իրար հանդիպելը։ Այսպես՝ մի անգամ էլ պաշտելի անձը վերադառնում է տուն «բաղնելվա», դարձյալ պատահական հանդիպում մի նեղ փողոցում, բայց այս անգամ նա ունքով նշան է անում, թե՝ «գնա ու գիշերն արի, պագ հազար մինչ որ լուսանայ»։ Բայց «կարմիր ու կանաչ հագած եարը» ավելի հաճախ կարող էր կանգնած լիներ իրենց տան դռանը։ Այդպիսի պահերին նրան տեսնելը առավել քան հուզիչ է. հերոսը խոստովանում է սիրուհուն, որ նա ավելի գեղեցիկ է երևում այն ժամանակ, երբ տան կիսաբաց դռնից ամոթխած՝ներեն ներքև է նայում ու «մանտր» ծիծաղում, աչքով ու ունքով է անում ու իր «տխմար խելքը» տանում։

Ինչ խոսք, որ այս ամենը, և հաճախ քառյակներում հանդիպող նման համոզիչ դրություններ ավելի կենդանի ու անմիջական են դարձնում քառյակներում արտահայտված տվյալ հույզը և տրամադրությունը, որոնք շատ անգամ օժտված են լինում հոգեբանական խորությամբ և բարձր պոետիկականությամբ։ Քուչակը առանձնապես հակում է ցույց տալիս սիրող սրտերը պատկերել աշխարհիկ վայելքի սովորական կենցաղային իրադարձություններում՝ խնջույքի ուրախության պահերին։ Ահա «մեջլիս» նստած գեղեցկուհին նայողին այրում է իր կարմիր ու ճերմակ երեսով, կոճակները «արձակ» արած ցույց է տալիս իր ճերմակ ծոցը և ունքերով խոսում է սիրած անձի հետ։ Սփոռցին՝ նրա առաջ դրված է գինով լիքը բաժակը. այդ երանավետ պահին է, որ քառյակի հերոսը կարող է բացականչել.

Իմ եա՜ր, խմէ իմ դիմաց,
որ ելնէ հոգիս քո դիմաց։

Մի ուրիշ անգամ էլ նա տեսնում է իր հոգին նստած է խալու վրա ու չկարողանալով զսպել իրեն, առանց զգուշանալու, հայտնում է, թե «Կու սիրեմ զքեզ»։ Իսկ գեղեցկուհին դժկամորեն պռունկները «խածելով» զգուշացնում է նրան.

— Կորիճ, կու սիրե՞ս դու զիս, մի աներ
շատ խալխի իմաց.
Թէ չէ նէ կելնես գլխուդ, արևուդ
ու ալ շատ իրաց։

Բերված օրինակները միաժամանակ ցույց են տալիս, որ Քուչակի (ինչպես նաև հետագայում Սայաթ-Նովայի) ստեղծագործության՝ նախորդների համեմատությամբ ունեցած առավելություններից ամենակարևորն այն է, որ կնոջ գեղեցկությանը զուգակցված պատկերվում է նաև նրա հոգեկան աշխարհը։ Հայրեններում կինը ինքնուրույն գործող անձ է, որի հետևանքով առանձնահատուկ և բնորոշ են հույզերի ու ապրումների վեհադարձ դրսևորումները, որոնք պայմանավորում են դրամատիկ վիճակները։ Անշուշտ, սրա հետ է կապված այն, որ քառյակների մի նշանակալից մասը կառուցված է երկխոսության ձևով, իսկ դա հնարավորություն է տալիս քնարական հերոսներին ներկայացնել իրական կյանքի փոխհարաբերությունների մեջ՝ զգացմունքների ամենաբազմազան երանգներով ու վառ անհատականությամբ։

Այսպես՝ քառյակներից մեկում սիրահար աղջիկը տղային յուրօրինակ հաճելի տարակույսների ենթարկելու համար ցանկանում է նրան անորոշության մեջ թողնել.

Այդ ո՞վ է երդիկս եկել, որ օտար հողն կու սորայ,
Թէ իմն ես նէ վար արի, թէ օտար ծաղիկ նա գնա։
— Ոչ քուկն եմ ի վար գալու, ոչ լերան ծաղիկ գնալու։
Եկել եմ սիրուդ առեր, ոչ գալու եմ, ոչ գնալու։

Լինելով աշխատավորության տրամադրությունների արտահայտիչ, Քուչակը ոչ միայն ժխտական վերաբերմունք է ցույց տվել եկեղեցուն և եկեղեցականությանը, այլև առհասարակ ֆեոդալական հասարակության այն ավանդույթներին ու բարոյական ըմբռնումներին, որոնք կաշկանդում էին մարդու սոցիալական ազատությունը։ Ազատ սիրո ուժգին պոռթկումները, ինչպես և սերը ազատության մեջ զգալու իդեալը և հաճույքը հենց այդ ժխտման արտահայտություններն են։ Քուչակը կողմնակից է տղամարդու և կնոջ հավասարության։ Նրա համոզմունքով՝ ինչպես տղամարդը, այնպես էլ կինը պետք է միանգամայն ինքնուրույն լիներն զգացմունքների աշխարհում։ Նա ատելությամբ ու զայրույթով է լցված կնոջը բռնի կամ փողով ամուսնացնողների նկատմամբ։ Քառյակներից մեկում այս մոտիվը հրեան է գալիս բացահայտ կերպով.

Երէկ ցորեկով բարով տանէին մէկ եար մի ճորով.
Ըզնա ճորով է տարած կամ խաբած է զինք դրամով.
Սէրն որ դրամով լինի, զինք էրել պիտի կրակով.
Սէրն խնձորով պիտի ու տրհէմ տրհէմ շէքէրով։

Այսպիսով, ըստ բանաստեղծի՝ սերը պետք է ազատ, անշահախնդիր լինի և ոչ թե դրամով գնված։ Քուչակը հաճախ բողոքում է դասակարգային տարբերություններով պայմանավորված այն երեվույթի դեմ, որ հարուստ ծնողները արգելում են իրենց աղջիկներին աղքատ տղաների հետ ամուսնանալ։ Այստեղ կարևորն այն է, որ նա, ինչպես իրենից առաջ Ֆրիկը, անբնական է համարում մարդկանց մեջ գոյություն ունեցող դասակարգային անհավասարությունն ու խտրականությունը։

Իսկ ո՞րն է Քուչակի սիրո փիլիսոփայությունը. քառյակներից մեկում ասված է.

Քան զսէրն այլ քաղցրիկ պտուղ ի յաշխարհս
չավտամ թէ լինի,
Շեքերն նշով շավղած, մոտ ի սէրն է դառն ու լեղի։

Բանաստեղծի համար այնքան մեծ է աշխարհիս «ամենաքաղցր պտուղի» վայելքի հաճույքը, այնքան խորն է նրա մոտ սիրո զգացողությունը, որ նրան թվում է, թե աշխարհում ինքը առաջին մարդն է, որի սիրտը լցվել է սիրով, և հետո իր սրտից դուրս թափվելով՝ երկրից երկիր տարածվել.

Սէրն երբ ի յաշխարհս եկաւ, եկաւ իմ սիրտս թառեցաւ,
Հապա իմ սրտէս ի դուրս՝ յերկրէ յերկիր թափեցաւ։

Սա սիրո հոգեբանության մի կողմն է, բայց կա և մյուս կողմը.

Այս աստնվորիս վրա երկու բան կա ողորմ ու լալի.
Մեկ որ սիրո տէր լինի, մեկ որ գրօղն գա տանի։

Այսպես, տանջանքը, ծանր վշտերը մեծ սիրո բնական ուղեկիցներն են։ Քառյակներից մեկում ժողովրդական հայտնի պատկերին դիմելով, Քուչակն ասում է, եթե անգամ ծովը իր ակունքներով թանաք դառնա, չի բավականացնի սիրո պատճառած վշտերն ու դառնությունները գրի առնելու։ Երբ սերը իրական է, այն համակում է մարդու ամբողջ էությունը. կյանքի ամբողջ իմաստը

կենտրոնանում է մեկ անձնավորության մեջ, որից անջատվելը հավասար է մահվան։ Եթե ձուկը մի ջրից հանեն և մի ուրիշ ջուր գցեն, նա կապրի, բայց երբ «Ջիս ի քենէ զատեն քանց մեռնիլ այլ ճար չի լինի»,—գրում է բանաստեղծը։ Ուստի վառ սիրո հանդեպ նրա սիրտը դողում է, ինչպես աշնան տերևը հողմերից.

Իմ սիրտ ի քո վառ սիրուդ զէտ աշնան դազել կու դողա...

Եվ այսպես, Քուչակի քառյակներում փոխնիփոխ իրար են հաջորդում սիրո վայելչության ու բերկրանքի, լուսավոր թախծի ու տանջանքի հոգեկան հարուստ իրավիճակները։ Երբեմն անգամ քնած ժամանակ բանաստեղծի «սրտի ականջը» մնում է բաց սիրո քաղցր անուրջների համար, երբեմն «լեզուն կապվում է», երբ լուր է առնում, թե սիրած էակն իրեն մոռացել է ու այդպիսի պահերին նրան թվում է, թե «երկինքն որոտաց, դողաց, աւտղն իսկի ի տեղ չմնաց»։ Նրա քառյակները երբեք իրար չեն կրկնում և ըզգացմունքների գեղեցիկ ու պոետիկ պատկերներով հիացմունք են առաջացնում։

Այս բոլորը Քուչակի պոեզիան դուրս են բերում միջնադարի սահմանափակություններից և դարձնում հավերժ մնայուն գեղարվեստական արժեք։ Նրա քառյակներում ճաճանչվում է մարդկային հոգին, սիրո հոգեբանությունը իր բազմերանգությամբ, մի բան, որը նրա ստեղծագործությունը հարազատ է դարձնում նոր ժամանակներին։

Քուչակի ստեղծագործության գեղարվեստական մեծությունը ամենից առաջ պայմանավորված է նրա բովանդակության հարրստությամբ, բայց դրա հետ միաժամանակ իր ահագին նշանակությունն ունի նրա պոետիկական արվեստն ու մշակույթը, որը սերտորեն կապված է ժողովրդական բանահյուսության հետ, նրա մակդիրները, համեմատությունները և փոխաբերությունները վերին աստիճանի գունագեղ են, բայց ամենից կարևորը, տվյալ դեպքում, տեսողական պատկեր ստեղծելու բուն ոգին է, որը և նրան կապում է նոր ժամանակների քնարերգության հետ։ Քուչակի քառյակների ինչպես էության, այնպես էլ պատկերավորման համար բնորոշ է շարժումը, գործողությունը։ Լինի դա հոգեվիճակի, կամ թե ֆիզիկական գեղեցկության նկարագիր, Քուչակը ընկալում է որևէ առանձնակի ընթացքի մեջ։ Նա ունի նկարչական տեսողություն և զարմանալի նրբանկատությամբ ընկալում է շարժվող մարմնի գեղեցիկ ու տպավորիչ գծերը.

Արեգակն ի ջուրն իջել լուսնեակն, ու կուժն ի յուսին,
Նա քայլէր ճոճկոտար միջին, լօք եվներ շամամն
ի ծոցին։

Պատկեր ստեղծելու այս սկզբունքով գեղարվեստական շատ ավելի ներգործուն արժեքներ են ստեղծվում, քան մակդիրների ու համեմատությունների պարզ կուտակումով (ինչպես այդ նկատվում է, օրինակ, Աղթամարցու մոտ)։ Կանացի գեղեցկության մեծագույն գլուխ-գործոցային պատկերները բազմաթիվ են սիրո քառյակներում։ Ահա մի դասական օրինակ.

Իմ ընկեր բարձրագնա լուսին, ուր կերթաս
գիշերդ անհուն,
Շատ երդիք ի վար հայիս, կու տեսնես շատ
կյուզէլ ի քուն.
Եւ զկոճկիկս ալ արձակ արեր, լոյս դիպեր
ի մէջ ծծերուն,
Շառաւիղ յերկինս տվեր, խավարեր լոյսն աստղերուն։

Սա, անշուշտ, մարդու բանաստեղծական երևակայության ուժի բարձունքներից է։ Քուչակի արվեստի ամենաբնորոշ գծերից են նաև բնության գեղեցիկ գույների սքանչելի համադրություններն ու հակադրությունները.

Մտիկ իմ եարին արէք, զինչ հագեր ամէնն է
կանանչ...
Մտիկ ծառերուն արէք, ծառն ծաղկեր՝ տերևն է
կանանչ։

Կամ՝

Դոր որ պաղ աղբիւր մի կա, դու կանանչ՝ ես
ցողն ի վերայ,
Ինձոր ես ծառի ճիւղին, ես կանանչ թփիկն
ի վերայ...

Ինչպես բերված տողերը ցույց են տալիս, Քուչակի մոտ գեղեցիկի զգացողությունը կատարյալ է։ Իրոք, ինչը կարող է ավելի ակնհաճո և հրապուրիչ լինել, քան գարնանաշունչ ծառերի կանաչող տերևների միջից ժպտացող ծաղիկների փաղաքշող սպիտակությունը, կամ պաղ աղբյուրի մոտ բուսած կանաչի վրա արևածագին փայլփլող ցողի կաթիլը։ Նման համեմատությունների, որոնք նրա քառյակներում անսպառ են, պոետիկականությունը այնքան բարձր ու խորիմաստ է ոչ միայն այն պատճառով, որ կանացի գեղեցկության, տեսողական ներշնչող ու տպավորիչ պատկերներ են ըստեղծում, այլև միաժամանակ արտահայտում են մարդկային կապված սրտերի, զգացմունքների ու ապրումների երջանկավետ քննքըշանքն ու ներդաշնակությունը։

Միջնադարի հայ աշխարհիկ գրականության գեղարվեստական խոշոր արժեքներից են Քուչակի նաև խոհական-խրատական ու ղարիբության թեմային նվիրված հայրենները։ Աշխատավոր ժողովրդի զավակների՝ ժամանակի քաղաքական ու սոցիալական այնքան ծանր իրադրության հետևանք պանդխտության դառնությունը շատ բուռն է ապրել մեծ հումանիստը։ Նրա այդ քառյակները իրականում նաև հայրենասիրական երգեր են։ Նրանց մեջ լավագույն արտահայտությունն է գտել օտարության մեջ տառապող աշխատավորների աղեկեզ կարոտը դեպի իրենց հարազատներն ու հայրենի աշխարհը։

Քուչակը հայրենասերի խոր վշտով է խոսում աշխատավոր ղարիբների ~~մասին~~, ղարիբներ, որոնք սուլթանական լծի դաժան պայմաններում իրենց գոյությունը պահելու համար ստիպված հեռանում են հայրենի հարազատ միջավայրից ու տանջվում օտարության մեջ։ Նրա կարծիքով՝ ամենամեծ դժբախտությունը, որ կարող է մարդուն հասնել, ղարիբությունն է։ Ահա ղարիբություն գնացողը հրաժեշտ է տալիս իր հարազատներին և հանձնարարություններ է անում։ Անջատման վայրկյանը շատ դառն է, որովհետև նա հույս չունի նույնիսկ, թե կենդանի կվերադառնա.

Ձիմ եարն ամանաթ կուտամ, ի վարդին մէջն պահէցէք.
Թէ երթամ ու շուտով դառնամ, զամանաթս ի տէր հասուցէք.
Թէ երթամ խարիպուկ մեռնիմ, վարդն ձեզ՝ գտէրն յիշեցէք։

Ղարիբության մեջ գտնվողն ամեն վայրկյան հիշում է իր վիճակը և արտասվում, նրա համար ոչ մի ուրախություն չկա, նրա կյանքը երերուն է ու անհաստատ, ապագան՝ անորոշ.

Ժամ ժամ գիմ ղարիպութիւնս ես յիշեմ ու նստիմ ու լամ.
Ճապղել եմ ջրիդ նման, ես օտար երկիր կու գնամ...
Յորեկն եմ նետիդ նման, ուր նետեն՝ ես ի հոն կու կենամ
Գիշերն՝ աղեղան նման, ես լարթափ ի վայր կու գնամ։

Քուչակն իր խոհական-խրատական քառյակներից ամեն մեկի մեջ վարպետորեն արտահայտում է մի ամբողջական գաղափար։ Բանաստեղծը հակառակորդ լինելով միջնադարյան ֆեոդալական

խավարամտության, իր քառյակներում զարգացնում է ազնիվ աշխատանքի, ուսման և գիտության, խելքի և բանականության պաշտամունք: Նա ասում է.

> Գանգատ եմ ու խոց. եղբարք, սիրտս ի վեր արուն կու բերէ,
> Ի մանկութենէ ի վեր զիս ուսման հոգն կու մաշէ...

Քուչակը խրատում է բոլորին՝ գիտությունը սիրել, գիտունների հետ ընկերություն ու բարեկամություն անել և ոչ թե տգետների: Տգետ մարդը վնաս է պատճառում, իսկ գիտունը չրի նման է՝ ուր գնում է, կանաչ է բուսնում:

Այդպիսի խոհեր ու ապրումներ ունենալով, բանաստեղծը, բնականաբար, իր այս շարքի քառյակներում նույնպես պետք է ժխտական վերաբերմունք հանդես բերեր դեպի մարդու և աշխարհի մասին կրոնական պատկերացումը, մի բան, որ պարզ արտահայտված էր նրա սիրո երգերի մեջ: Քառյակներից մեկը հանդերձյալ կյանքի գոյության նկատմամբ կասկածանքի դասական նմուշ կարող է համարվել միջնադարում: Քուչակն ասում է.

> Մահալօքս ի վար կուգի, նա տեսայ չոր գանկ մի պառկած.
> Ոտքովս ալ թապալ տուի, նա երեսս ի վար ծիծաղաց.
> Դարձաւ ու պատասխանեց՝ յետ գնա, կտրի՛ճ շփացած,
> Երէկ քեզի պես էի, այսօր զիս այս հալն է ձգած:

Բանաստեղծի խոհական-խրատական քառյակները նույնպես հագեցված են իրական աշխարհի վերաբերմամբ հումանիստական պատկերացումներով: Հեղինակը խորապես ապրում է հանրության կյանքով: Նա լավն է ցանկանում մարդկանց ու ձգտում իր խրատներով ու խորհուրդներով կյանքի ընթացքի մեջ ճիշտ կողմնորոշում տալ նրանց, պահպանել նրանց չարից, չարակամությունից, տգետ ու անզգամ մարդկանց վտանգավոր ընկերակցությունից: Նա ձգտում է, որ մարդկանց մեջ արմատավորվի ազնիվ աշխատանքի, ուսման ու գիտության պաշտամունքը, խելքի ու բանականության արժեքավորման գիտակցությունը:

Քուչակի ստեղծագործական ոճը խորապես կապված է ժողովրդական բանահյուսության հետ: Նա իր քառյակները հաճախ կառուցում է այնպես, երբ իրադրությունը սկսվում է գործողության ժամանակի հիշատակությամբ («Այն առաւօտուն լուսուն ձայն գարնան ձագերուն», «Այս ծովական գիշերս ի բուն ես երկու շրջան

մանեցի...», «Երեկ ցորեկով բարով տանէին մէկ եար մի ճորով...»): Նրա լեզուն հարուստ է ժողովրդական գունագեղ դարձվածքներով («միս չունեմ, ոսկորքս է մնացել...», «լսեցի, լեզուս կապեցաւ...», «պագնեմ, աչերուս դնեմ...», «մայրն օրհնած, որ քեզ բերեր է...»), նվազական-փաղաքշական բառերով (հոգիկ, դնչիկ, ծոցիկ, ձայնիկ, պագիկ, խարիպուկ, բարակիկ, թղթիկ), էպիտետներով (թուխ ամպ, պաղ աղբյուր, բոլոր լուսին, կամար ունքեր), համեմատություններով («կանգնել էր սելւի նման», «դու հաղրեվարդի նման», «քո մեջքը քան ղուռ բարակ») և այլն:

Ժողովրդական բանահյուսությունը հիմք ունենալով՝ Քուչակն ինքը բազմաթիվ բանաստեղծական գյուտեր է արել, որոնք նրա ստեղծագործությունը հայ և համաշխարհային գրականության մեջ դարձրել են միանգամայն ինքնատիպ: Ինչպես բովանդակությամբ, այնպես էլ արտահայտչական պատկերներով Քուչակն ինքն իրեն քնավ չի կրկնում: Հաճախ նրա նույն քառյակի ամեն մի տողը զգացմունքի նրբություն ու խորություն արտահայտող մի սքանչելի բանաստեղծական համեմատություն է:

Քուչակի բոլոր քառյակներն էլ գրված են վերին աստիճանի ոիթմական չափով՝ «հայրենով» (յամբ-անապեստյան մի հատածով՝ 15 վանկանի տողերով): Այս չափը միջնադարում (ինչպես և հայ նոր գրականության մեջ) շատ սիրված և տարածված էր: Որովհետև «հայրենով» սովորաբար քառյակներ էին հորինվում, ուստի «հայրենն» ասել նշանակել է քառյակներ ասել: Հենց Քուչակի քառյակներում այդ իմաստով գործածված բազմաթիվ արտահայտություններ կան. օրինակ՝ «կու խմէ ու հայրէն կասէ», «հայրէն մի կամիմ ասել», «անչափ հայրէնի ասի», «կասեն թե հայրէն ասա», «գիտեմք, որ շատ հայրէն գիտես, լաւ ընտրէ մէկիկ մի աոա»:

Քուչակին բոլոր դեպքերում բնորոշ է ստեղծագործական չափի կատարելությունը, մի բան, որ առանձնապես կարևոր է այնպիսի դեպքում, երբ չորս տողով պետք է արտահայտել մի ամբողջական խոհ, հույզերի ու ապրումների մի առանձնահատուկ վիճակ:

Ինքը՝ բանաստեղծը, հիանալի գիտակցել է, որ գեղարվեստական բարձր արդյունքի հասնելու համար ստեղծագործության թե՛ ձևը, թե՛ բովանդակության մեջ ոչինչ չպետք է ավելորդ լինի, ոչինչ չպիտի պակաս մնա: Պոետիկական արվեստի այսպիսի մեծ պահանջմունքը արտահայտել է նա արարչագործության հետ կատարած համեմատությամբ.

Լաւ մարդ ես նորա կասեմ, որ բանա զբերանն
համով՝
Հանցգուն գեղեցիկ լեզու, որ լնու՝ տուն մի
ճուհարով։
Աստուած երբ զաշխարհս արար, ղհողն, զջուրն,
զքամին՝ հրով,
Մթխալ մ'ավելի չարաւ, կշռեց ամէնն չափով։

Քուչակի հարուստ միտքն ու գեղեցիկ լեզուն ստեղծել են այնպիսի գեղարվեստական գոհարներ, որոնք հայ և համաշխարհային գրականության հարուստ գանձարանի շքեղ զարդերից են։

Քուչակի ստեղծագործությունը շատ բարձր են գնահատել ինչպես մեր ժամանակի հայ, այնպես էլ ռուս նշանավոր բանաստեղծներն ու քննադատները։

Վ. Բրյուսովը հայ ժողովրդի պոեզիան համարել է նրա ոգու ազնվության վկայականը։ Այս մտքի ամենահամոզիչ հիմնավորումներից մեկը Նահապետ Քուչակի ստեղծագործությունն է, որն իր մեջ մարմնավորում է ժողովրդի վիշտն ու տառապանքը, լավի ու ազատության մարդասիրական տենչանքը և հավերժականություն պահպանելու ուժը։ Որքան իմաստություն ու ժողովրդի դարավոր կենսափորձի արտահայտություն կա նրա ասած հայրեններում. ահա դրանցից մեկը.

Առիւծ յառիւծին մսէն թէ հազար որ տան նա չուտէ.
Գէմ ինքն ալ առիւծ եղեր, զառիւծի փառն կու պահէ.
Ծառն գնալ չկարէ յայն տեղացն որ ինք բուսեր է,
Երբ կոթն ի ծառէն լինա, նա կացին զինքն կը կտրէ։

«Հայրեններու բուրաստանը», Համախմբեց և ի լույս ընծայեց քննական ուսումնասիրությամբ մը և ծանոթագրություններով Արշակ Չոպանյան, Փարիզ, 1940։
Նահապետ Քուչակ, Հայրենի կարգավ, Երևան, 1957։
Наапет Кучак, Лирика. «Айрены», М., 1973.
Tchobanian A., Le Roseraie d'Arménie, t. II, Paris, 1923.

Աբեղյան Մ., Հայ քնարական բանահյուսություն, երկեր, հտ. Բ, Երևան, 1967։
Մնացականյան Ա., «Հայրեններին» և Նահապետ Քուչակի մասին, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1958, № 2։

Մ. ՄԿՐՅԱՆ
(ՀՍՍՀ ԳԱ թղթակից-անդամ)

ՍԻՄԵՈՆ ՋՈՒՂԱՅԵՑԻ

XVII *դարի ականավոր փիլիսոփա, քերական, մանկավարժ, տաղասաց ու հասարակական գործիչ Սիմեոն Ջուղայեցին ծնվել է XVI դ. վերջերին՝ պատմական Հին Ջուղա գյուղաքաղաքում։*

Մանուկ հասակում Շահ-Աբասի բռնագաղթի ժամանակ (1605 թ.) տարվել է Իրան՝ Նոր Ջուղա, որտեղ և ստացել է նախնական կրթություն։ Սկսած 1620 թ. աշակերտել է տեղի հոգևոր առաջնորդ, նշանավոր մանկավարժ Խաչատուր Կեսարացուն, հետագայում դառնալով նրա անխոնջ գործակիցը։ 1629 թ ուսուցչի հետ միասին որպես էջմիածնի նվիրակ ուղարկվում է Լեհաստան։ Ճանապարհին նրանք լինում են նաև Փոքր Ասիայի հայաշատ վայրերում, Կ. Պոլսում, Ղրիմում և այլուր։ 1631 թ. գարնանը նրանք վերադառնում են Հայաստան։ Երևանում Ջուղայեցին սկսում է ուսանել փիլիսոփայություն ժամանակի մեծանուն մանկավարժ Մելքիսեթ Վժանեցու մոտ։ Սակայն, չվերջացնելով ամբողջ դասընթացը, որ տևել է ընդամենը ութ ամիս, նույն թվականի աշնանը մեկնում է Նոր Ջուղա, որտեղ, մանկավարժական աշխատանքին զուգընթաց, համառ ու տքնաջան ինքնակրթությամբ, ձեռք է բերում հարուստ գիտելիքներ՝ դառնալով իր ժամանակի ամենակրթված ու դիտուն մարդկանցից մեկը։ Մանկավարժական աշխատանքի ընթացքում տեսնելով, որ հայ մանուկները, մայրենի լեզվի դասագիրք չունենալու պատճառով, դժվարությամբ են սովորում հայոց լեզու, ինչպես նաև հայերենում տարածվող լատինաբանության դեմ պայքարելու նպատակով, 1637 թ. Ջուղայեցին գրում է հայոց լեզվի արդի իմաստով առաջին ամբողջական քերականությունը, որը երկար ժամանակ եղել է հայկական դպրոցներում հայերենի ամենահիմնական դասագիրքը և հիմք դարձել հայ քերականների կողմից կազմված քերականության նոր դասագրքերի համար։

Ջուղայեցու Քերականությունը բաղկացած է երկու հիմնական բաժիններից, որոնցից առաջինում, որ կրում է «Յաղագս կիրառանելեաց, որ է՝ հատոր առաջին» վերնագիրը, հանգամանորեն քննարկվում են հնչյունաբանության, բառագիտության և ձևաբանության, իսկ երկրորդում՝ «Յաղագս կիրառութեան, որ է հատոր երկրորդ», շարահյուսության հարցերը: Սիմեոն Ջուղայեցու Քերականությունը նոր երևույթ էր հայ լեզվաբանության պատմության մեջ: Այդ նույն ժամանակ Ջուղայեցին, Խաչատուր Կեսարացու հետ միասին, ղեկավարում է Արևելքում առաջին տպարանի՝ նոր Ջուղայի հայկական տպարանի հիմնադրման գործը: Տպարանը փակվելուց հետո նա նորից լինում է Կ. Պոլսում, իսկ ավելի ուշ մենք տեսնում ենք նրան Հովհաննավանքում և էջմիածնում որպես փիլիսոփայության, քերականության ու աստվածաբանության մեծահամբավ դաստատու: Հենց այստեղ էլ նրան աշակերտել են XVII դարի նշանավոր մատենագիրներ Զաքարիա Սարկավագը, Առաքել Դավրիժեցին, Ստեփանոս Լեհացին և ուրիշներ:

40-ական թվականների վերջերին Ջուղայեցին Հավուց թառում գրում է իր ամենակարևոր փիլիսոփայական աշխատությունը՝ «Գիրք տրամաբանութեան», որը լինելով մոտ քսան տարվա գիտա-մանկավարժական բեղմնավոր գործունեության արգասիք, երկար ժամանակ եղել է հայկական դպրոցներում փիլիսոփայության ու տրամաբանության ամենատարածված դասագիրքը, ինչպես նաև երկու անգամ թարգմանվել վրացերեն:

1651 թ. Սիմեոն Ջուղայեցին խմբագրում է նորպլատոնական Աթենական դպրոցի ականավոր ներկայացուցիչ Պրոկղ Դիադոխոսի (410—485 թթ.) «Շաղկապք աստվածաբանականք» աշխատության՝ վրացերենից XIII դարում Սիմեոն Պղնձահանեցու կատարած հայերեն թարգմանությունը և գրում ընդարձակ մեկնություն: Ջուղայեցու մեկնությունների հետ միասին, Պրոկղի աշխատությունը XVIII դարում նորից թարգմանվել է վրացերեն:

Կյանքի վերջին տարիներին Ջուղայեցին ձեռնարկում է մի նոր աշխատության՝ «Արտադրութիւն վասն անձին մարդոյ» վերտառությամբ, որը թեև վերահաս մահվան պատճառով (27 փետրվարի 1657 թ. Եվդոկիայում) մնացել է անավարտ, բայց և այնպես բացառիկ նշանակություն ունի նրա փիլիսոփայական հայացքների էվոլյուցիան հասկանալու համար:

Սիմեոն Ջուղայեցին թողել է նաև տաղեր, նամակներ, հիշատակարաններ և այլն, որոնք կարևոր են հայ մշակույթի պատմության մեջ նրա պատմական տեղն ու դերը բացահայտելու համար:

Միջնադարյան հայ փիլիսոփայության շատ այլ ներկայացուցիչների նման Սիմեոն Ջուղայեցին ևս փիլիսոփայության հիմնական հարցը լուծում է իդեալիստորեն: Նրա կարծիքով աստված ամեն ինչի սկզբնապատճառն է: Այդուհանդերձ նա չի մերժում նաև աշխարհի՝ իր ներքին օրենքներով ու օրինաչափություններով զարգանալու գաղափարը: Նա ավելի հանգամանորեն քննարկում է նաև հոգու և մարմնի փոխհարաբերությունը, որը, փաստորեն, փիլիսոփայության նույն հիմնական հարցն է՝ վերցված այլ ձևով և այլ հարաբերությամբ: Ջուղայեցու համոզմամբ, հոգին ու մարմինը կատարելապես հակադիր են մեկը մյուսին՝ մարմինը մատերիական ու անշարժ է, բաղկացած է առանձին տարրերից, ենթարկվում է միայն քանակական փոփոխության, իսկ հոգին, ընդհակառակն, ոչ մատերիական է, փոփոխվում է որակապես, օժտված է ներքին ակտիվությամբ, ինքնաշարժ է և շարժման մեջ է դնում մարմինը: Թեև Ջուղայեցին հոգին ու մարմինը համարում է հակադրություններ, բայց և այնպես ընդունում է դրանց փոխադարձ ազդեցությունը՝ ոչ միայն հոգին է ազդում մարմնի վրա և փոփոխում այն, այլև ինքը նույնպես փոփոխվում է մարմնից կրած ազդեցության շնորհիվ, որովհետև հոգին գտնվում է նյութական մարմինների մեջ. բայց ոչ որպես ամանի կամ ենթակայի մեջ, այլ կրողի կյանքն է, որի գոյությունը պայմանավորված է նրանով: Ջուղայեցին մարմինները բաժանում է երկու տեսակի՝ «նմանամասնյա» և «աննմանամասնյա»: «Նմանամասնյա» կոչվում են այն մարմինները (քար, ջուր, երկաթ և այլն), որոնց մասերն ամբողջից դուրս կարող են ինքնուրույն գոյություն ունենալ՝ պահպանելով հանդերձ ամբողջի հատկանիշները: Այլ խոսքով՝ «նմանամասնյա» մարմինը նույն «անօրգանական ամբողջն» է: Ընդհակառակն «աննմանամասնյա» մարմինը կամ «օրգանական ամբողջը» մասերի բաժանելու դեպքում, մասն ամբողջից դուրս կորցնում է իր հատկանիշները և որպես այդպիսին այլևս գոյություն ունենալ չի կարող: Օրինակ՝ ծառից պոկված տերևն այլևս տերև չէ, իսկ կտրված ձեռքը ձեռք չէ:

Արիստոտելի նման Ջուղայեցին ևս հոգին բաժանում է երեք տեսակի՝ տնկական, զգայական և բանական, որոնցից յուրաքանչյուրը, ունենալով իր ուրույն հատկանիշները, միաժամանակ կապված է մյուսների հետ: Հակադրվելով Արիստոտելին, նա ըն-

դունում է հոգու և մարմնի միջև եղած կապը, նմանությունն ու ընդհանրությունը: Ավելին, նա առաջադրում է նաև մարմնի և հոգու, դրանով իսկ՝ անօրգանական և օրգանական աշխարհների միջև կապող օղակների գոյության գաղափարը: Օրինակ՝ նա գրում է. «Մամուռը, որ լինում է քարի և այլ (մարմինների) վրա, շաղկապ է քարի և այլ անկենդան տարրերի և սերմնավոր բույսերի միջև, որովհետև սերմ և սեռական զորություն չունենալով նմանվում է քարի և այլ տարրերի, իսկ սննդառություն և աճելություն ունենալով՝ սերմնավոր և սեռական (զորություն ունեցող) բույսերի, և այսպես շաղկապված են բոլոր էակները ամենացածրից մինչև ամենաբարձրը»[1]: Ինչպես տեսնում ենք, նա որոշակի կապ է տեսնում նաև կենդանու և մարդու միջև:

Հոգու և մարմնի փոխհարաբերությունը քննարկելիս Ջուղայեցու կատարած մյուս առաջընթաց քայլն այն է, որ նա, չբացառելով հանդերձ դրանց ինքնուրույն գոյությունը, միաժամանակ հայտարարում է, որ դրա համար ավելի մեծ հնարավորություններ մարմինն ունի, քան հոգին, որովհետև մարմինը գոյացություն է, իսկ հոգին՝ ոչ[2]:

Այս ամենը լիովին հիմք են տալիս եզրակացնելու, որ հոգու և մարմնի փոխհարաբերության կամ որ միևնույնն է՝ փիլիսոփայության հիմնական հարցը քննարկելիս Սիմեոն Ջուղայեցին ամեն կերպ ձգտում է դուրս գալ միջնադարականության շրջանակներից և կապվել նոր ժամանակաշրջանին: Այդ ձգտումն ավելի ուժգին ու արդյունավետ է դառնում իմացության տեսության հարցերի քննության ժամանակ:

Որպես նոմինալիստ մտածող Ջուղայեցին կասկածից վեր է համարում մարդուց առաջ, նրա գիտակցությունից դուրս ու անկախ արտաքին աշխարհի գոյությունը: Ուստի ճանաչողության առարկան, նրա կարծիքով, կարող է գոյություն ունենալ առանց ճանաչողի, այդպես եղել է պատմականորեն, այդպես է նաև այժմ այնտեղ, որտեղ չկա մարդ կամ որտեղ դեռ չի հասել մարդկային միտքը. «Իմացությունը և իմանալին միաժամանակ չեն, քանզի իմանալին առաջ է, քան իմացությունը, որովհետև բազմաթիվ իմանալիներ կան, որոնց իմացությունները դեռևս չենք ստացել, բայց իմանալիները կան և կոչվում են իմանալիներ: Նմանապես և զգալիներն առաջ են, քան զգայությունները, ինչպես՝ երկրի միջուկը զգայելի է, բայց դեռ չկան նրա զգայությունը» (էջ 51):

Իրավացիորեն ընդունելով առայժմ չճանաչված իրերի ու երևույթների գոյությունը, Սիմեոն Ջուղայեցին դրանք չի հայտարարում առհասարակ անճանաչելի ու անիմանալի, այլ, վստահելով մարդկային բանականության ճանաչողական կարողությանը, պնդում է, որ արդեն ճանաչվածների միջոցով կարող ենք իմանալ նաև չճանաչվածները, որովհետև իրականության մեջ, նրա կարծիքով, ոչինչ գոյություն չունի մեկուսացված ու առանձնացված, այլ ամեն ինչ գտնվում է փոխադարձ կապի ու պայմանավորվածության մեջ: «Վաչճանականն (պատճառը) է գիտ անծանօթից, զի մարդոյ ոչ է ծանօթ ամենայն էակ և ոչ ամենայնն անծանօթ, վասն որոյ ևկն ի մէջ առարկութիւն, զի ի ձեռն ծանօթից գտանիցի անծանօթն, զի ամենայն էակք շարախառնեալ են առ միմեանս» (128): Այն, ինչ դառնում է ճանաչողության առարկա, սկզբունքորեն հնարավոր է ճանաչել, այլապես մարդկային իմացությունը չէր կարող արդյունավետ լինել իր ամբողջական ընթացքի մեջ:

Ճանաչողության պրոցեսը Ջուղայեցին բաժանում է երեք աստիճանի՝ արտաքին զգայություն, ներքին զգայություն և բանականություն, որոնք իրենց հերթին բաղկացած են մի քանի ենթաստիճաններից:

Ըստ Սիմեոն Ջուղայեցու, արտաքին զգայությունները մեզ հայտնում են միայն մասնավոր գիտելիքներ, որոնցով բավարարվել չենք կարող, ուստի, անհրաժեշտ է կատարել մի նոր քայլ, որը և իրականացվում է ներքին զգայության կողմից: Եթե արտաքին զգայության դեպքում ճանաչողության առարկան անպայման պետք է առկա լինի, ապա ներքին զգայության ժամանակ դա այլևս պարտադիր չէ, այլ առարկայի և մեր միջև կարող է կապ հաստատվել միջնորդավորված ձևով՝ արտաքին զգայությունների օգնությամբ: Ճանաչողության ամենավերջին և բարձրագույն գործունեությունը տեղի է ունենում բանականության միջոցով: Ուշադրության է արժանի նաև այն հանգամանքը, որ հայ իմաստասերներից Ջուղայեցին առաջիններից մեկն է փորձել գտնել ու պարզել ճանաչողության մարդակազմական-բնախոսական հիմքերը: Նա ճանաչողությունը կապում է մարդու գլխուղեղի հետ՝ բաժանելով այն առաջին, միջին և հետին մասերի, որոնցից յուրաքանչյուրը դիտում է մարդու իմացական այս կամ այն կարողության կենտրոն:

Լինելով սենսուալիստ, Սիմեոն Ջուղայեցին ճանաչողության

[1] Մաշտոցի անվ. մատենադարան, ձեռ. 2303, թղ. 150 բ:

[2] Տե՛ս Սիմեոն Ջուղայեցի, Գիրք տրամաբանութեան, կ. Պոլիս, 1794, էջ 161:

հիմքն ու աղբյուրը համարում է զգայությունը, բայց և չի անտեսում բանականության դերը, չի հակադրում ճանաչողության երկու աստիճաններն իրար, այլ հաճախ ընդգծում է դրանց սերտ կապն ու փոխադարձ պայմանավորվածությունը։

«Հայտնի է, որ իմացական և զգայական կարողությունները մարդու մեջ առանց մեկը մյուսի ոչինչ չեն անում, որովհետև զգայարանների զգայության ժամանակ իսկույն սկսում է ընտրություն կատարել իմացական կարողությունը, իսկ երբ իմացական կարողությունը ձգտում է որևէ բանի ճանաչմանը, անմիջապես օգտվում է զգայություններից»[3]։

Հետաքրքիր է նաև ունիվերսալիաների հարցին Ջուղայեցու տված պատասխանը։ Հաշվի առնելով հայ իմաստասիրության լավագույն ավանդույթները, Ջուղայեցին օգտագործում է այդ հարցի արիստոտելյան ըմբռնումը, որտեղ առկա են մատերիալիստական առողջ տարրեր։ Ընդհակառակն, քննադատում է Պլատոնին, Պորփյուրին և Պրոկղին, իրեն ժամանակակից ռեալիստներին, ինչպես նաև ծայրահեղ-նոմինալիստական տեսակետը և մոտենում այդ հարցի նոմինալիստական-կոնցեպտուալիստական լուծմանը։ Նա տարբերում է մտքի ծնունդ հանդիսացող երկու տեսակի գաղափարներ, որոնցից «մեկը [ծնվում է] միայն մտածողությունից, որովհետև գոյություն չունի այն, ինչը մտածվում է։ Իսկ մյուսը թեև մտածողության [կողմից] է կազմվում, բայց և այնպես սոսկ մտածողությունից չէ, ինչպես, օրինակ, ընդհանուրը [հասկացությունները], որովհետև միտքն ընդհանուրը [հասկացությունները] կազմում է մասնավորների համաներգործությունից և ոչ թե իրենից, որպես ոչնչից»[4]։

Քանի որ ընդհանուրը, նրա իրավացի կարծիքով, նույն խմբի առանձին իրերի ու երևույթների մեջ եղած ընդհանրությունն է, դրա համար էլ մենք որքան փորձենք այն պատկերացնել մաքուր, ոչ նյութական ձևով, այնուամենայնիվ, չենք կարող կտրել նյութական մարմիններից, որովհետև վերացարկված են վերջիններից ու նրանց հատկանիշներից։ Այս ամենից բացի եզակիի և ընդհանուրի փոխհարաբերության հարցն ունի մեկ ուրիշ կողմ ևս. ինչպիսի՞ն է նրանց հարաբերությունը գոյատևության տեսակետից։

Նա գտնում է, որ եզակին ու ընդհանուրը, կապված լինելով իրար հետ, երկուսն էլ փոփոխվում են, բայց, իհարկե, տարբեր աստիճանով։ Ավելին, եզակին ու ընդհանուրը գտնվում են անբաժանելի կապի ու փոխպայմանավորվածության մեջ և եթե եզակին ցույց է տալիս իրերի ու երևույթների տարբերակիչ հատկանիշները, ապա ընդհանուրն ընդգծում է նրանց նմանությունը։ Այդ իսկ պատճառով էության արտահայտման տեսակետից ընդհանուրն ավելի կարևոր է, քան եզակին։

Իսկ այն հարցին, թե ինչպե՞ս է տեղի ունենում դրանցից յուրաքանչյուրի իմացությունը, Ջուղայեցին տալիս է սկզբունքորեն ճիշտ պատասխան. եզակին ճանաչվում է զգայության, ընդհանուրը՝ բանականության միջոցով, որովհետև ընդհանուրը լինելով ծածկված ու քողարկված, անհասանելի է զգայությանը։ Բայց քանի որ եզակին ու ընդհանուրը գոյաբանական տեսակետից նա չի կտրում իրարից, իմացաբանական առումով ևս անբաժանելի կապ է տեսնում դրանց միջև։

Սիմեոն Ջուղայեցին բավական հանգամանորեն զբաղվել է նաև գիտությունների դասակարգման հարցերով։ Դավիթ Անհաղթի նման նա նույնպես տարբերում է երկու կարգի՝ տեսական և գործնական գիտություններ, որոնցից տեսականը մեզ տալիս է միայն գիտելիք, իսկ գործնականը՝ ամենօրյա կյանքում ղեկավարվելու բնկըզբունքներ։ Այդ պատճառով էլ բնական գիտությունները հիմնականում տեսական են, իսկ բարոյական գիտությունները՝ գործնական, որոնք նույնպես իրենց հերթին բաժանվում են մի շարք նոր գիտությունների։ Օրինակ՝ տեսականը լինում է բնական, բանական և բնազանցական։ Բանականն ու բարոյականը զբաղվում են մարդու և մարդկայինի ուսումնասիրությամբ, իսկ բնականը և բնազանցականը բացահայտում են «իրերի բնությունը, թեև տարբեր ճանապարհներով»։

Ջուղայեցու փիլիսոփայական ժառանգության մեջ ամենից արժեքավորն, անկասկած, նրա տրամաբանական ուսմունքն է։ Թեև Հայաստանում վաղուց էին սկսել զբաղվել տրամաբանությամբ, բայց և այնպես մինչև XVII դարը տրամաբանությունը ուսուցանվել է փիլիսոփայական մյուս գիտությունների ու քերականության հետ միահյուսված։ Սիմեոն Ջուղայեցին մեզանում առաջինն է փորձում տրամաբանությունը սահմանազատել ու դարձնել ինքնուրույն գիտություն։ Ջուղայեցին որպես հայ իրականության մեջ տրամաբանության առաջին ամբողջական դասագրքի հեղինակ, մեծ դեր է խաղացել ինչպես արիստոտելյան և հետարիստոտելյան

[3] Մատենադարան, ձեռ. 2304, թղ. 263 ա։

[4] Սիմեոն Ջուղայեցի, Գիրք տրամաբանության, 1728, էջ 229—230։

տրամաբանության լավագույն նվաճումների յուրացման ու տարածման, այնպես էլ հայկական տրամաբանական տերմինաբանության մշակման գործում: Իր աշխատության համապատասխան բաժիններում նա ուսումնասիրում է տրամաբանական մտածողության ձևերը՝ հասկացություն, դատողություն, մտահանգում, հատուկ ուշադրություն դարձնելով վերջինին, որովհետև, նրա ըմբռնմամբ տրամաբանությունը գիտություն է նախ և առաջ մտահանգումների մասին:

Ընդունելով լեզվի և մտածողության փոխհարաբերության գաղափարը, Ջուղայեցին ընդգծում է հասկացության և բառի կապն ու տարբերությունը. հասկացությունն արտահայտվում է բառի միջոցով, բայց դրանք նույնական չեն: Ավելին, նա բավական նուրբ դիտողություններ է անում նաև հոմանիշների և համանունների մասին: Եթե համանուն բառերի միջև եղած կապը միայն ըստ «անվան»՝ բառի է և ոչ ըստ «բանի»՝ բովանդակության, ապա հոմանիշների դեպքում մենք գործ ունենք միայն բովանդակային ընդհանրության հետ:

Անցնելով դատողությունների հետազոտությանը և մեթոդոլոգիական ելակետ ունենալով մտածողության ու լեզվի միասնության գաղափարը, Սիմեոն Ջուղայեցին փորձում է բացահայտել դատողության և նախադասության միջև եղած ընդհանրություններն ու տարբերությունները: Նախադասություններից միայն պատմողականն է, որ բառի իսկական իմաստով կարող է արտահայտել դատողություն: Նա հատուկ ընդգծում է, որ մեր դատողությունների գոյությունը պայմանավորված է մտքի առարկայի գոյությամբ և ոչ թե ընդհակառակն: «Սոկրատեսի գոյությունն է պատճառ՝ Սոկրատեսը կա մտքի, և ոչ ընդհակառակն, որովհետև այս միտքը չէ Սոկրատեսի գոյության պատճառը, այլ Սոկրատեսի գոյությունն է այդ մտքի ճշմարտության պատճառը» (88):

Սիմեոն Ջուղայեցու թողած փիլիսոփայական ժառանգության հանգամանալից վերլուծությունը ցույց է տալիս, որ նա չի բավարարվել միայն արիստոտելյան տրամաբանությամբ, այլ քաջածանոթ է եղել նաև հետարիստոտելյան տրամաբանությանը: Այդ է վկայում ոչ միայն «տրամաբանական քառակուսին» տարբեր առիթներով օգտագործելու փաստը, այլև այն, որ պարզ-կատեգորիկ դատողություններից բացի նա որոշ չափով զբաղվել է նաև բարդ դատողությունների հետազոտությամբ:

Վերը արդեն նշվել է, որ Ջուղայեցին տրամաբանությունը նույնացնում է մտահանգման հետ: Մտահանգումները նա ուսումնասիրում է նաև ըստ բովանդակության, այսինքն՝ ըստ նյութի: Ու որովհետև մտահանգման նյութը դատողություններն են, որոնք ըստ մոդալականության լինում են անհրաժեշտ, հնարավոր և անհնար, այդ իսկ պատճառով նա տրամաբանությունը բաժանում է ապացուցականի, դիալեկտիկականի և սոփեստականի, որոնցից առաջինն ուսումնասիրում է միայն անհրաժեշտ, երկրորդը՝ հնարավոր, իսկ երրորդը՝ անհնարին կապերը: Իրև գիտություն, Ջուղայեցին, իհարկե, անհամեմատ բարձր է դասում ապացուցական տրամաբանությունը, «որովհետև ուսուցիչը աշակերտներին սովորեցնում է ճշմարիտը»: Ընդհակառակն, դիալեկտիկականը կարևորություն չի տալիս ճշմարտությանն ու կեղծությանը, ձգտելով միայն համոզել ունկնդիրներին: Հակառակ դրանց, սոփեստական կամ իմաստական տրամաբանությունը չի հետապնդում ոչ իմացական և ոչ էլ ուսուցողական նպատակ, այլ պարզապես ցանկանում է ստուն ու կեղծիքը ներկայացնել որպես ճշմարտություն: Քանի որ դրանցից յուրաքանչյուրի գործածության սահմանը որոշվում է նրա բնույթով, դրա համար էլ ապացուցականը կիրառվում է գրեթե ամենուր. «բազում գիտություններ ապացուցականն են կիրառում»:

Այսպիսով, գտնվելով հայ փիլիսոփայության լավագույն ավանդույթների հունի մեջ, Սիմեոն Ջուղայեցին զարգացրել է արիստոտելյան տրամաբանության «կենդանի» կողմը, ընդգծելով նրա օբյեկտիվ բովանդակությունն ու կառուցվածքի օբյեկտիվ աղբյուրը: Հենց դրանով էլ նա ոչ միայն կարողացավ վերականգնել XV դ. սկզբներին ընդհատված հայ տեսական մտքի լավագույն նվաճումները, այլև շարունակեց ու զարգացրեց դրանք: Ջուղայեցին առաջիններից է, որ փորձել է ազատագրվել միջնադարյան սխոլաստիկայից և նոր ժամանակի ոգով բեկում մտցնել հայ փիլիսոփայության մեջ: Ճիշտ է, դա ամբողջությամբ նրան չհաջողվեց, սակայն աներկբայելի է այդ ձգտման առկայությունը, որը և հայ տեսական մտքին նրա մատուցած ամենամեծ ծառայությունն է:

Սիմեոն Ջուղայեցի, *Գիրք, որ կոչի Քերականութիւն, Կ. Պոլիս, 1725։*
Սիմեոն Ջուղայեցի, *Գիրք տրամաբանութեան, Կ. Պոլիս, 1728, 1794։*

Գաբրիելյան Հ., *Հայ փիլիսոփայական մտքի պատմություն, հտ. 2, Երևան, 1958։*
Միրզոյան Հ., *Սիմեոն Ջուղայեցի, Երևան, 1971։*
Чалоян В., История армянской философии, Ереван, 1959.
Мирзоян Г., Философские взгляды Симеона Джугаеци, «Философские науки», 1971, № 2.

ՀՐ. ՄԻՐԶՈՅԱՆ
(փիլիսոփայական գիտությունների թեկնածու)

ԱՌԱՔԵԼ ԴԱՎՐԻԺԵՑԻ

XVII *դարի մատենագիր Առաքել Դավրիժեցին ստուգախոս և հեղինակավոր պատմիչ է։*

Դավրիժեցին ծնվել է Իրանի Թավրիզ (Դավրեժ) քաղաքում. XVI դ. վերջում։ Շահ-Աբասի մեծ տարագրության ժամանակ հավանորեն նա եղել է մի տասնամյա մանուկ, որովհետև իր վկայությամբ ինքը տեսել և հիշում է այդ մեծ ողբերգությունը։ Նա եղել է վարդապետ, էջմիածնի միաբան։ Վախճանվել է 1670 թ.։ 1651 թ. Առաքել Դավրիժեցին սկսեց գրել իր Պատմությունը «Սակս դիպուածոց Հայաստանեայց և գաւառին Արարատայ և մասին Գողթան գաւառի. սկսեալ ի ՌԾԴ (1605) թուականէն հայոց մինչև ՌՃԺԲ (1663) թ.» խորագրով։

XVII դարը Հայաստանի համար սկսվեց աղետալի պատմական մի իրադարձությամբ։ 1603 թ. Շահ-Աբասը հսկայական բանակով Սպահանից շարժվեց Թավրիզի վրա։ Թուրքերը, տեղեկանալով Շահ-Աբասի արշավանքի մասին, Թավրիզից բերդապահ զորքերը ետ քաշեցին Երևան, որը և դարձրին հենակետ այդ արշավանքի դեմ։

Պարսկական բանակը արագ ռազմերթով մտավ Արարատյան աշխարհը և շարժվեց Երևանի վրա։ Երևանը գրավելուց հետո պարսիկները ուղղվեցին դեպի արևմուտք, բայց նկատելով թուրքական մեծ զորաբանակի ընդառաջումը, նահանջեցին ետևում թողնելով ավեր ու անապատ։ Բոլոր բնակիչներին գերեվարեցին, ամեն ինչ այրեցին ու ոչնչացրին, որպեսզի թուրքական բանակը ճանապարհին ոչինչ չգտնի իր կարիքները հոգալու համար։

Կարինից, Արճեշից, Խնուսից, Բասենից, Շիրակից բնակչությունը քշվեց ու լցվեց Արարատյան դաշտը, որոնց միացրին նաև Արարատյան դաշտի ու հարակից շրջանների հայությանը և

Արաքսն անցկացնելով տարան Պարսկաստան։ Այս ահեղ տարագրությունը, որ ժամանակակիցները կոչում են մեծ սուրգյուն, այնքան շշմեցուցիչ էր, որ հետագայում միայն կարելի դարձավ դրա պատմությունը հիշատակագրել գալոց սերունդներին ի գիտություն։

Առաքել Դավրիժեցու երկը մի տեսակ տարեգրություն է, բայց հեղինակը 1651 թվականից առաջ տեղի ունեցած պատմական իրողությունները իրենց ժամանակագրությամբ չի հիշատակագրել, որովհետև նա երբեք չի մտածել հայոց պատմություն գրել։ Այդպիսի մի պատասխանատու գործի համար նա իրեն ձեռնհաս չի համարել և մեծ դժվարությամբ է հանձն առել, որովհետև արդեն ծեր մարդ էր և պատմություն գրելը համարում էր շատ պատասխանատու մի գործ։ Բայց որովհետև կաթողիկոսը առաջարկել էր, հրաժարվել չի դանդգնել։ Պատմիչը շրջել է Հայաստան, Պարսկաստան, Փոքր Ասիա և ամենուր հանդիպել է պատմություն իմացող անձանց, հարցուփորձել է նրանց ու գրանցել։ Եվ քանի որ պատմության ճշմարտության նկատմամբ ունեցել է երկյուղածություն, ուստի պատմական միևնույն իրողությունները ստուգել է բազմաթիվ ականատեսների ու տեղյակ մարդկանց միջոցով, մինչև որ համոզվել է գիտելիքի իսկության մեջ։ Այնպես է եղել, որ միևնույն պատմությունը տասն անգամ գրել է ու ջնջել, մինչև վերջնական տեսքի է բերել՝ համոզված լինելով գրածի հավաստիության մեջ։ Գիրքն ավարտվել է 1663 թվականին։

Պատմիչը մեծ նշանակություն է տվել գրավոր աղբյուրներին և երբեմն դրանք ներառել է իր Պատմության մեջ նույնությամբ։ Այդպես է «Պատմութիւն Աղուանից աշխարհին» գլուխը, որ նույնությամբ վերցրել է Հովհաննես Ծարեցուց։

Դավրիժեցին այն եզակի մատենագիրներից է, որ կարևոր է համարել օգտվել ձեռագրաց հիշատակարաններից, որոնք իրենց ժամանակի ամենաճշգրիտ վավերագրերն են եղել։ Շահ-Աբասի արշավանքները և հայոց մեծ գաղթը տեղի են ունեցել պատմիչի՝ հայոց պատմությունը գրելուց ավելի քան 50 տարի առաջ։ Այնպիսի մանրամասն ստուգապատում ու սրտառուչ նկարագրություն հիշյալ անցքերի մասին հիշողությամբ հնարավոր չէր լինի նեոկայացնել, մանավանդ որ նա այդ ժամանակ մանուկ է եղել։ Այս առթիվ ինքը պատմիչը վկայում է. «Եվ այս գործը, որ հայոց ազգը քշեց-տարավ... գտա լավատեղյակ բազմաթիվ մարդկանց, որ իրենք իսկ քշված էին. դրանցից հարցնելով տեղեկացա, նաև գրքերի հիշատակարաններից, որոնք կարդացի, թե յոթ-ութ անգամ առանձին-առանձին միմյանց հետևից քշել ու տարել է»[1]։

Կոստանդնուպոլսի հրդեհի մասին գրում է. «Այս հրկիզությանը մենք ականատես չենք եղել, որովհետև այդ օրերին սուրբ աթոռ էջմիածնում էինք. իսկ մեր միաբաններից մեկը, որ կոչվում էր Ստեփաննոս վարդապետ՝ լինելով Մեղրի գյուղից, այդ ժամանակ Կոստանդնուպոլսում էր և իր կյանքի մասին միաբաններիս գրելով, գրել է նաև մեծ քաղաք Կոստանդնուպոլսի հրկիզության մասին» (էջ 561). ահա այս նամակը, իբրև պատմական փաստաթուղթ նույնությամբ բերում է պատմիչը։

Դավրիժեցին օգտագործում է իր ժամանակ գոյություն ունեցող և իր ձեռքը հասած բոլոր վավերագրերը. անցյալի պատմությունը գրելիս նույն կերպ է վարվում։ Իր գրքի Ծե գլուխը մի համառոտ ժամանակագրություն է, որն սկսվում է 561 թ. և վերջանում է 1665-ով։ Պատմիչը հիշյալ ժամանակագրությունը կարգավորում է, թվականությունների հաջորդականությունը ճշտում և լրացնում է իր օրերի ժամանակագրությամբ։ Այդպիսի գրավոր հիշատակարանների արդյունք են Լ, ԼԱ, ԼԲ, ԼԶ, ՇԱ, ՇԲ, ՇԴ գլուխները։

Օգտվել է նաև այլ կարգի գրավոր փաստաթղթերից, նամակներից և ջանացել է ոչ մի կարևոր պատմական անցք բաց չթողնել։

Թե՛ իր նկարագրությունները և թե այլ վավերագրերից վերցրած հատվածները շատ արժեքավոր և մեծ մասամբ հավաստի նյութեր են։ XVII դարի պատմությունը կգկտուր մի անորոշություն պիտի ներկայացներ առանց Դավրիժեցու այս երկի։ Գրքի առանցքը Շահ-Աբասի արշավանքներն են ու հայ ժողովրդի բռնի գաղթեցումը Պարսկաստան։ Գիրքն սկսվում է հենց այս դեպքերի նկարագրությամբ։ Բայց միայն դա կլիներ XVII դ. սկզբի պատմական մի իրադարձության մասնակի նկարագրություն, իսկ պատմիչը այդքանով չի գոհացել։ Քանի որ Հայաստանը հեծում էր պարսկական ու թուրքական ավատական բռնապետությունների լծի տակ, ապա Դավրիժեցին XVII դարի հայոց պատմությունը շարադրում է այդ երկրներում կատարվող պատմական իրադարձությունների հողի վրա, իբրև միմյանց հետ կապված, միմյանցով պայմանավորվող իրականության դրսևորումներ։ Նա մինչև իսկ առանձին գլուխներով շարադրում է օսմանական ու պարսկական թագավորների աղգաբանությունն ու ժամանակագրությունը։

[1] «Պատմութիւն Առաքելոյ վարդապետի Դավրիժեցւոյ», Վաղարշապատ, 1896, էջ 148։

Հայ կյանքի պատմությունը Դավրիժեցին ավելի հեռուներն էլ է հասցնում, նա խոսում է հայ գաղթավայրերի և նրանցում գոյություն ունեցող մտավոր ու կրոնական շարժումների մասին:

Դավրիժեցին միայն քաղաքական անցքերի փաստագիր չէ, վերլուծում ու գնահատում է ամեն պատմական իրողություն: Պատմության նրա ըմբռնումը շատ լայն է ու խոր:

Նա ցավով է գրում, որ հայերը ոչ միայն չունեն անկախ պետություն, այլև վերացել են տեղական անկախությունները, և երկիրը դարձել է օտար բռնավորների ոտքի կոխան:

Թուրք-թաթարական արշավանքները ամայացրել էին երկիրը և վերացրել բոլոր մտավոր կենտրոնները: Նախորդ XVI դարը համատարած խավարով էր պատված, վերացել էին վանական միաբանությունները և սրանց կից գործող դպրոցները, մշակութային օջախները: Պատմիչը ոգևորությամբ ու սիրով է նկարագրում հեթոսական այն խիզախումները, որոնց շնորհիվ երկրում XVII դարում կազմվում են միաբանություններ և սրանց կից դպրոցներ: Սկսվում է վերանորոգման մի եռուն շրջան: Նա հիացմունքով է պատմում, թե ինչպես մի շարք գործիչներ հիմնում էին նոր մշակութային օջախներ, դպրոցներ համատարած անապատում, ուր գիրն ու գրականությունը իսպառ մոռացվել էին, ուր գիրք կարդացող իսկ չկար:

Հայոց պատմագրության մեջ ոչ մի գիրք չկա, որ այնպես մանրամասն ներկայացնի ժամանակի դպրոցների կազմակերպումն ու դրանց ծավալած կրթական շարժումը, ինչպես նկարագրել է Դավրիժեցին:

Այդ նկարագրություններից հետաքրքրական է Բաղեշի Ամրդոլու վանքի դպրոցին վերաբերող մասը: Բարսեղ վարդապետը որոշում է դպրոցում սովորեցնել հունական փիլիսոփայություն և Դավիթ Անհաղթի ուսմունքը, բայց այդ գրքերը գրված են հունարեն խրթին հայերենով. դրանք կարդալ հասկանալը այն ժամանակվա համար գրեթե անհնարին մի բան էր: Բարսեղը հարյուրավոր անգամներ կարդում է այդ գրքերը և ամեն անգամ մի նոր բան հասկանալով հաղթահարում է դժվարությունները և սովորեցնում իր աշակերտներին:

Դավրիժեցին իր պատմության նյութ է դարձնում նաև երկրում ծավալված շինարարական գործը: Գրքի այլևայլ հատվածներում նա ոչ միայն պատմում է նոր վանքերի, եկեղեցիների, ամրոցների ու շենքերի կառուցումների և սրանց կառուցողների մասին, այլև

նկարագրում է հին կառույցների մասնակի նորոգումները, նկարազարդումները, պարսպապատերը: 26-րդ գլուխը ամբողջովին նվիրված է շինարարությանը և շինարարներին: Նա խանդավառությամբ ու շքեղ ոճով է նկարագրում հայոց վանքերի ճարտարապետական ու քանդակագործական արվեստը:

Առաքել Դավրիժեցին լինելով իր դարի ծնունդ՝ հավատալով հրաշագործություններին ու հրաշքներին, միաժամանակ մի լուսամիտ ու առաջադեմ մարդ է: Նա ոգևորված է, որ հայկական դպրոցներում հունական փիլիսոփայություն են սովորում, ու երկրում տարածվում է իմաստասիրությունը. նա փառաբանում է նկարչական արվեստը և հասկանում ու վերլուծում է նկարչությունը: Խոսելով Նոր Ջուղայի տաղանդավոր նկարիչ Մինասի արվեստի մասին, թվարկում է այն թեմաները, որոնք նյութ են դարձել նկարչի համար: Նա ասում է, որ Մինասը նկարում էր յուղաներկով. ջրաներկով, թղթի, կտավի, տախտակի, պղնձի վրա, որմնանկարիչ էր, ծաղկարար, դիմանկարիչ:

Դավրիժեցին հստակ գաղափար ունի յուղանկարչության, դիմանկարչության, բնանկարչության և նկարչական արվեստի այլ տեսակների մասին: Նա ասում է, թե Մինասը նկարում էր ամեն ազգի մարդկանց. նա դեմքի վրա արտահայտում էր ծիծաղը, բարկությունը, տրտմությունը, հարբեցությունը, հորանջը, ուրախությունը, ռազմի պահը, մարդու բնավորությունն ու տրամադրությունը: Նկարչության այսպիսի ըմբռնումը շատ մեծ բան էր իր ժամանակին: Դավրիժեցին մոռացությունից փրկում է XVII դարի մի մեծատաղանդ նկարչի և հանդես է գալիս իբրև նկարչական ու ճարտարապետական արվեստի վերլուծող ու քննադատ:

Դավրիժեցին նաև գրականության պատմաբան է: Նա մեզ մանրամասնորեն տեղեկացնում է, թե իր ժամանակ ինչ գրքեր են գրվել ու թարգմանվել, վեր է հանում գրքերի թերություններն ու արժանիքները: Ընդարձակ պատկերացում ենք կազմում Սիմեոն Ջուղայեցու, Ստեփանոս Լեհացու գրական գործունեության վերաբերյալ, թվարկվում են նրանց աշխատությունները, համառոտվում է սրանց բովանդակությունը:

Դավրիժեցու Պատմությունը Գրիգոր Դարանաղցու, Ջաքարիա Քանաքեռցու ժամանակագրությունների հետ միասին կարևոր աղբյուր է Ջալալիների շարժման ու գործունեության, Վրաստանի XVII

դարի պատմության համար։ Հետևելով իր մեծ ուսուցիչ, V դարի պատմիչ Մովսես Խորենացուն՝ նա պատմական եղելության ժամանակի ճշտումը համարում է պատմության էությունը, ուստի չի բավարարվում պատմական անցքերի տարեթվերը հիշատակագրելով, նշում է նաև օրը և ինչ օր լինելը։ Դավրիժեցու գիրքը բազմաբնույթ, հարուստ բովանդակությամբ մի հիշատակարան է։

Գրքի գաղափարական առանցքը Հայաստանի ազատության ու անկախության վսեմ երազանքն է, երբ ժողովուրդը կդառնա տերը իր հողի ու ջրի, իր ունեցվածքի ու արդար իրավունքի, երբ ամենուրեք կտարածվեն դպրոցները, գիրն ու գրականությունը։ Հեղինակը միանգամայն ճիշտ է հասկանում ու մեկնաբանում արևելյան բռնավորների հետուն գնացող քաղաքական նպատակադրումներն ու մտադրությունները։

Իբրև գրող ու պատմիչ Դավրիժեցին ենթարկվել է Խորենացու հմայքին ու նրա նման էլ ողբում է Հայաստանի վիճակը. «Եւ միանգամից ասեմ, որ անտանելի թշվառություններ ու արհավիրքներ հասան մեր ազգին. և չգիտեմ, թե ի՞նչ տարազով հյուսեմ դամբանական ու լացի ողբեր հայ ազգիս կործանման վրա, որ այսքան չարակրության ենթարկվեց։ Որովհետև թեպետև հին Իսրայելի նման գերեվարվեցին երկրորդ բաբելացիների ձեռքով, բայց չկար մի Երեմիա, որ խրատեր, և ոչ էլ Եզեկիել կար, որ լուսավորեր, և չկային Հեսու կամ Զորաբաբել, որոնք առաջնորդեին վերադարձը։ Եղան իրեև անհովիվ հոտեր, ցրվեցին ու հալածվեցին պատառոտող գայլերի և գիշատող գազանների առջև, որոնք բռնի կերպով քշում էին... և մեր ազգն ու ժողովուրդը խլվեցին իրենց տեղերից և անջատվեցին հայրենի ու բնիկ ժառանգություններից, օրհնված երկրից, որ լիքն էր աստծու սրբերի նշխարներով, ոռոգված էր սուրբ նահատակների արյունով և օրհնված էր սուրբ առաքյալների քարոզությամբ, եղան վտարանդված, տարամերժված օտար երկրի և այլատեսակ ու այլալեզու ազգերի մեջ, որոնք թշնամի են հոգու, հավատի և ծարավի են մարմնի արյան։ Նրանք այնտեղ օրավուր, քիչ-քիչ կնվազեն, ոմանք մահով ու կորչելով, ոմանք հավատի ուրացությամբ» (44—45)։

Այս ողբերգության մեջ ընթերցողի մտքի առջև շարունակ կանգնած է հայրենասեր պատմիչը։ Նա մի անկեղծ հավատացյալ վանական է, որ վառ սիրով լցված է դեպի իր հայրենի երկիրն ու մայր ժողովուրդը, դեպի հայ լուսավորչական եկեղեցին ու մշակույթը և կարծեք ամբողջ կես դար սպասում է տարագրված իր ժողովրդի վերադարձին։

Դավրիժեցու գրքում կան վկայաբանություններ (նահատակությունների նկարագրություններ), օսմանյան և պարսից թագավորների ցանկեր, թանկագին քարերի նկարագրություններ (53, 54 գլուխները), հրաշապատումներ։

«Պատմության» մեջ մտած այդ կողմնակի նյութերի մի մասը ավելացրել են ուրիշները. այսպես՝ վերջին գլուխը՝ Ջմյուռնիայի հրեայի Քրիստոս դառնալու պատմությունը, արտագրողն է ավելացրել։ Գրքի մեջ թափանցել են կրկնություններ։

Դավրիժեցին մեծ թերություն է համարում ճոռոմաբանությունը։ Ապրելով լատինաբան հայերենի[2] զարգացման բուռն շրջանում, նա ոչ միայն չընդօրինակեց այն, այլև ամեն առիթով քննադատում է այդպիսի հայերենը և ձգտում է վերականգնել հայոց լեզվի ժողովրդական ձևն ու կառուցվածքը։ Նա իր գրքում հետևողականորեն առաջնորդվել է ժողովրդին հասկանալի լինելու սկզբունքով։ Սփռված այս գրքում հազվադեպ են անհասկանալի արտահայտությունները, կապակցությունները, որոնց անհասկանալիության պատճառը խրթնաբանությունը չէ, այլ ժամանակի ժողովրդական ոճերն ու փոխառյալ պարսկա-թուրքական բառերը, որոնք այժմ հնացել են։ Պատմիչի ամբողջ մտահոգությունն այն է, որ շատերը կարդան իր գիրքը, որովհետև երկար ժամանակ հայությունը մնացել էր առանց դպրոցի ու գրքի։ Նա գրում է կենդանի ու աշխույժ մի գրաբարով, որ երևի վանական շրջաններում նաև խոսակցական լեզու էր։

Ժողովրդական խոսքին հատուկ դիմումները, զրուցատրական դարձվածները, հեքիաթային պարզությունը Դավրիժեցու խոսքի էությունն ու առանձնահատկություններն են. «Դարձեալ դարձցուք ի յոճ նախկին պատմութեան մերոյ, ի բանն զոր հասուցաք գՋղալօղլին ի Նախչուան և զշահն տարաք ի Թարվեզ» (55)։ Սա ճիշտ ու ճիշտ այն ոճն է, երբ հեքիաթասացը մեկի մասին պատմելուց հետո ավելացնում է. հիմա սրան թողնենք այստեղ, գանք մյուսին։

[2] Լատինաբան հայերենը ստեղծվեց XVI դարում, Հռոմում, հայ կաթոլիկ վարդապետների ձեռքով, լատիներենի հետևողությամբ (ներգոյականի ի նախդիրը փոխվեց ըն, ն), ստեղծվեցին հայերենին խորթ բայական ձևեր, արհեստական կրավորականներ (բանամ-բանիմ), բռնի համաձայնություն, մերժելի բարդություններ (կատարոմնակել, ստորակցական, մանաւանդականութիւն և այլն), որոնք հայերենը դարձրել էին ժարգոն։ Լատինաբան հայերենը տևեց 2 դար և վերացվեց Մխիթարյանների կողմից։

Ուշադրություն դարձնենք հետևյալ քաղվածքի վրա և կտեսնենք, որ նա ճիշտ գյուղացու նման է ուրիշի ուղղակի խոսքը դարձնում անուղղակի և ձուլում իր խոսքի մեջ. «Իսկ մնացեալ զօրքն օսմանցոց, որք ի քաղաքէն Թարվիզու փախեան և որք ի պատերազմէն զերծան, գնացեալ ժողովեցան ի քաղաքն Նախչուան։ Եւ ընդ զօրացն Նախչուանու խորհեցան խորհուրդ, թէ թագաւորն պարսից վասն այսմ աշխարհիս եկեալ է, և զիարդ և իցէ, վերջն այն է, որ նա առնլոց է զաշխարհս զայս ի ձեռաց մերոց։ Արդ նախքան զգալն նորա մեք կողոպտեալ և աւարեալ յափշտակեսցուք ի գեղորէից գաւառիս, որքան կարեմք և առեալ գնասցուք» (20—21)։

Գեղչկական այս պարզախոսությունը թերություն է լուրջ պատմական երկի լեզվի համար, սակայն դա չի վերաբերում XVII դարի հայերենին, երբ այն լատինամոլ հոգևորական գրողների ձեռքի տակ աղավաղվել էր։ Դավրիժեցին գործնականում ու տեսականորեն պայքարում էր այդպիսի լեզվի դեմ։ Եվ նրա լեզուն այնքան է պարզ, այնքան է ժողովրդական ու հարազատ, որ մոռացնել է տալիս ամեն կարգի կանոնազանցություն ու սխալանք։

Դավրիժեցու լեզվական զգացողությունը նուրբ է ու առողջ։ XVII դարում նա գաղափար ունի նաև լեզվի տիպականացման մասին։ Ըստ տվյալ իրադրության, խոսողների հասարակական դիրքի, կրթության, աստիճանի համապատասխան բառեր ու արտահայտություններ է կիրառում։

Դավրիժեցին երկախոսությունները վարում է բանասացի պարզությամբ ու բնականությամբ, գործածում է հայերեն նորակերտ բառեր, որոնք ճիշտ են ու գեղեցիկ։

Ժամանակակիցները մեծ հիացմունքով են խոսել պատմիչի մասին, նա ունեցել է մեծ համարում ու հեղինակություն, և նրա գիրքը այնքան հռչակված էր ու հայտնի, որ 1669 թվականին՝ հեղինակի կենդանության օրոք լույս է տեսնում Ամստերդամում։

«Գիրք պատմութեանց, շարադրեալ վարդապետին Առաքելոյ Դաւրիժեցւոյ», Ամստերդամ, 1669։

«Պատմութիւն Առաքելոյ վարդապետի Դավրիժեցւոյ», Վաղարշապատ, 1896։

Аракел Даврижеци, Книга истории, пер. с армянского, предисловие и комментарий Л. Ханларян, М., 1973.

Brosset M., Livre d'histoires, composé par le vartabied Arakel de Tauriz, «Collection d'historiens arméniens», t. I, SPb, 1874.

Լեո, Հայոց պատմություն, հտ. 3, Երևան, 1969։

Աբեղյան Մ., Հայոց հին գրականության պատմություն, Երկեր, հտ. Դ, Երևան, 1970։

«Հայ ժողովրդի պատմություն», հտ. IV, Երևան, 1972։

Վ. ԱՌԱՔԵԼՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների դոկտոր)

ՆԱՂԱՇ ՀՈՎՆԱԹԱՆ

XVII դարի վերջի և XVIII դ. առաջին տասնամյակների ժամանակահատվածում հայ մշակույթի ամենախոշոր դեմքը Նաղաշ Հովնաթանն է (1661—1722)։

Նաղաշ Հովնաթանի մասին եղած կենսագրական առանձին վկայություններից պարզվում է, որ նա ծնվել է Շոռոթ գյուղաքաղաքում՝ Հովհաննես քահանայի ընտանիքում։ Նախնական կրթությունն ստացել է տեղում, ապա շարունակել է Ագուլիսում։ Հայտնի է նաև, որ նա ամուսնացել է՝ ունենալով երկու զավակ, որոնցից մեկը նկարիչ և բանաստեղծ Հակոբ Նաղաշն է, իսկ մյուսը՝ նկարիչ Հարությունը։

Նաղաշ Հովնաթանը որոշ ժամանակ հրավիրված է եղել Թիֆլիս, որպես պալատական երգիչ ու նկարիչ։ Թիֆլիսը մեծապես նպաստել է նրա, իսկ հետո Թիֆլիսում հաստատված նրա հաջորդների ստեղծագործական ընդունակությունների բացահայտմանը և հեղինակության տարածմանը։ Թե որքան է մնացել ինքը՝ Նաղաշ Հովնաթանը Թիֆլիսում, հայտնի չէ. նրա բանաստեղծությունների մեջ առանձին տողեր կան հայրենի Շոռոթ վերադառնալու ջերմ ցանկության մասին։ Որդու՝ Նաղաշ Հակոբի մի սրտառուչ ողբից իմանում ենք, որ Նաղաշ Հովնաթանն ի վերջո վերադառնում է հայրենիք՝ Շոռոթ, ուր և մահանում է[1]։

XVII դ. սկզբներից Հայաստանում սկսված թուրք-պարսկական կործանարար պատերազմները և մանավանդ Շահ-Աբասի կազմակերպած տեղահանությունը հայ ժողովրդին սպառնում էին ամուլ և անպտուղ ժամանակներով։ Իրականում, սակայն, այդպես չեղավ, որովհետև հայ ժողովրդի առանձին հատվածներ (օրինակ, գառնեցիները) կարողացան պայքարի գնով ազատվել տեղահանությունից և աստիճանաբար շենացնել ավերակները։ Շատ չանցած սկսվեցին վերաբնակեցման որոշ միջոցառումներ, որոնք նպաստեցին երկրի վերականգնմանը։ Ջմոռանանք, որ հայրենիքից տեղահանված հատվածներն էլ, հայկական հին գաղթօջախների հետ միասին, օտար ափերում շարունակեցին հայ կյանքի ու մշակույթի զարգացումը։ Աչքի ընկան հատկապես Ղրիմահայ կենտրոնները։ Նաղաշ Հովնաթանի հայրենիքում՝ Նախիջևանում կործանված հրուշակավոր Ջուղայի փոխարեն, թեկուզ պարսկական հողի վրա, բարձրացավ նոր Ջուղան, որն աչքի ընկավ իր առևտրա-արհեստավորական, կրթա-մշակութային կյանքով։ Բուն Նախիջևանում, Հին Ջուղայից ոչ հեռու, առավել ապահով լեռնալանջերին, աշխուժացան հատկապես Ագուլիսն ու Շոռոթը՝ դառնալով աչքի ընկնող քաղաքատիպ ավաններ։ Առհասարակ վիճակը համեմատաբար մխիթարական դարձավ, երբ լռեցին կործանարար պատերազմները։ Աստիճանաբար աշխուժացան առևտուրը, արհեստները, քաղաքային կյանքը։

Այդ ժամանակների ծնունդն էր Նաղաշ Հովնաթանը։ Նա հիմնականում քաղաքային, առևտրա-արհեստավորական միջավայրի արդյունքն էր, ուստի և ամենից առաջ՝ այդ միջավայրի արտահայտիչը։ Մեծ երգչի տեսադաշտից դուրս չի մնացել նաև գյուղական կյանքը։ Այն ժամանակվա քաղաքներն ղզալի չափով դեռևս գյուղական գծեր ունեին, իսկ ինքը՝ բանաստեղծն էլ մշտապես զբոսնում էր շրջագայությունների մեջ։ Ահա այս բոլորի շնորհիվ Նաղաշ Հովնաթանի ստեղծագործություններն աչքի են ընկնում կյանքի լայն ու խոր ճանաչողությամբ և նրա առավել իրական ու անմիջական վերարտադրությամբ։ Նաղաշը միանգամից համատեղեց մշակույթի երկու բնագավառ՝ բանաստեղծություն և նկարչություն։ Նա ճանաչված և սիրված է եղել նաև որպես նկարիչ։ Մասնագետները խոսում են հատկապես նրա կատարած որմնանկարչական աշխատանքների մասին կապված Երևանի Պողոս-Պետրոս եկեղեցու, Ագուլիսի Թովմա առաքյալի վանքի, էջմիածնի տաճարի, ինչպես նաև Թիֆլիսում և այլ վայրերում գտնվող ճարտարապետական առանձին կոթողների հետ։ Թեև նկարչության մեջ նրա ազդեցությանն ու դպրոցին վիճակված էր առավել երկարատև կյանք,

[1] Ըստ տեղացիների, որոնց մնացորդները դուրս եկան Շոռոթից բոլորովին վերջերս, Նաղաշ Հովնաթանի տապանաքարը պահպանված է եղել մինչև 1920—30-ական թվականները։ Մատենադարանի աշխատակիցների 1961 թ. կատարած ոռոնումները այդ առումով արդյունք չտվին։

ապա բանաստեղծության մեջ նա կարողացավ իշխող դեր խաղալ մինչև Սայաթ-Նովայի երևան գալը։

Նաղաշ Հովնաթանի բանաստեղծությունները պահպանվել ու մեզ են հասել բազմաթիվ ընդօրինակություններով։ Այն ձեռագրերի թիվը, որոնց մեջ առկա են նրա ստեղծագործությունները մեծ կամ փոքր խմբերով, անցնում է հինգ տասնյակից։ Դրանցից առավել ճոխ ու ամբողջական են Մաշտոցի անվան մատենադարանի № 3263, 4426 և Վիեննայի Մխիթարյանների մատենադարանի № 537 և 647 ձեռագրերը։

Նաղաշ Հովնաթանի ստեղծագործությունը բաժանվում է մի քանի խոշոր խմբերի. սիրո, խնճույքի, երգիծական, խրատական, կրոնական և այլ բանաստեղծություններ։ Այս բոլոր խմբերում էլ մերթ ուժեղ, մերթ թույլ նկատելի է նոր ժամանակների շունչը և նոր բանաստեղծի հայացքը՝ կյանքի վրա։ Ըստ որում, նշված երգախմբերի մի մասը (օրինակ, սիրո, երգիծական և կրոնական) հին ավանդների զարգացման արդյունք է հանդիսանում, իսկ մյուս մասը կամ Նաղաշ Հովնաթանի գրչի տակ է ձևավորվում (օրինակ, խնջույքի երգերը) կամ նրանից է սկզբնավորվում (օրինակ, խրատական բանաստեղծությունները՝ առևտրա-արհեստավորական առօրյայից)։

Նաղաշ Հովնաթանի սիրո երգերի քանակն անցնում է երեք տասնյակից։ Այդ ստեղծագործություններից յուրաքանչյուրի մեջ բացվում են երգչի հոգեկան ապրումների ու զգացմունքների նորանոր կողմերը և իրենց ամբողջությամբ ուրվագծում քնարական հերոսի մի առավել լիարյուն ու կենսասեր կերպար։ Սերն այլևս չի ճնշվում կրոնական և հասարակական նախապաշարումներով։ Սիրուհու գգուշավորությունը գալիս է ոչ թե միջնադարյան արգելքից, այլ կենցաղային սովորույթներից և հատկապես համեստությունից, որն ավելի է գեղեցկացնում ու բնական դարձնում նրան։ Խոսում, իր ցանկությունն է արտահայտում ոչ միայն տղան, այլև աղջիկը։ Նա ուրիշների միջոցով հաճախ է խոսում բանաստեղծ-նկարչի հետ՝ մերթ հասկացնելով, թե ինքը ոչ միայն արժանի է, այլև համաձայն է, որ նա իր պատկերը «քաշի», մերթ թախանձելով, որ իր հասցեով գաղտնի նամակ ուղարկի, իսկ երբեմն էլ ինքն է հայտնվել նրա արվեստանոցում։ Բանաստեղծն էլ օրեր հետո, այդ բոլորը հիշելով, կարոտից գինովացած գրել է.

Ասել ես թէ «Նա որ Նաղաշ է,
Գիտէ ունքերս զարադաշ է,

Ասեք սուրաթիս նման քաշէ».
Քաշել եմ, զալում, զալում,
Մաշվել եմ, զալում, զալում։
Ասել ես. «Տես, Նաղաշն տա՞ն ա,
Գիր ուղարկի՝ սիրտս հովանայ,
Ծածուկ ուղարկի, մարդ չիմանայ»։
Գրած եմ, զալում, զալում...
Դու եկիր, ես իմ բանն նստայ,
Ասացիր. «Այն է դրուստ ուստայ,
Որ իմ մատանուն ծաղիկ դուս տայ».
Կազմեցի, զալում, զալում,
Մայլեցի, զալում, զալում...

Ընթերցողը բանաստեղծի տողերից լսում է ոչ միայն սիրահարների երթեմն շշուկներն ու մրմունջները, այլև կարծես նրանց սրտերի բաբախումները։

Այս բնական, անաղարտ, անմիջական պատկերը ավելի լիարյուն է դարձել միջնադարյան սիրո երգերին բնորոշ կրոնական զրզոյումներից ու մեղայական երանգներից համարյա բոլորովին ազատագրված լինելու շնորհիվ։ Նաղաշ Հովնաթանի ավագ ժամանակակիցներից մեկը, կազմելով սիրո երգերի տաղարան՝ նրա մեջ ընդգրկված հեղինակների մասին գրում է, որ նրանք սիրո մասին երգելով հանդերձ՝ «զեզրակացութիւն պէս-պէս զղջականաւ ասացին. ոմն թէ.

Հոգիս նովաւ վիրաւորի...
Սէր աշխարհիս՝ սուր երկայրի...

Եւ ոմն.

Դու աստ արա թապտիր քեզի,
Որ անդ չլինիս ողորմ ու լալի...

Եւ ոմն.

Երբ որ մտանես ի հող գերեզման,
Ապա աւաղիս, դառնաս փոշիման...

Եւ ոմն.

Վախեմ, թէ հուրն այրէ զհոգիդ,
Անշէջ ուտեն անքուն որդունք...» և այլն։

Ահա այս կանոնական ու ավանդական զղջանքից է, որ ազատագրված են Նաղաշ Հովնաթանի երգերը։ Եթե Կոստանդին Երզնկացու, Հովհաննես Թլկուրանցու, Գրիգորիս Աղթամարցու և ուրիշների կենսասիրական երգերի վերջին տողերը, իբրև կանոն, այդ-

պիսի տեսք ունեն, ապա Նաղաշ Հովնաթանի մոտ դրանք կրոնական հասկացություններին և Քրիստոս աստծուն հասցեագրված լինելու փոխարեն, ուղղված են նորից նույն «զալումին».

Բարձին վրայ բազմիս ի մէջ դարպասին,
Ես ղուլ եմ քո հագիդ կարմիր ատլասին,
Թող Յովնաթան մէկ տաղ առէ քո թասին.
Ես եղէ քեզ հէյրան,
Դու՝ մարալ-չէյրան։

Կամ՝

Քո ծոցն՝ բեռն-բարխանայ,
Նոր է եկած Հաշտարխանայ, զալում եար, է՛յ,
Թող Նաղաշն իւր ձեռօք բանայ,
Նազլու եար, ինսաֆ արա, ամա՛ն, ամա՛ն։

Վերևում հիշված երգում ընդհանուր գովքի միջից ցոլում են կոնկրետ, կենսագրական բնույթի, ապրված ու խիստ անձնական հուշերը։ Մի ուրիշ օրինակ է «Լուսնի նման պայծառ երես բոլորած» տողով սկսվող բանաստեղծությունը, որը նվիրված է երդչի այրող կարոտի գովքին և ամենայն իրավամբ կարող է դրվել «Կարօտ» խորագրի տակ։

Նաղաշ Հովնաթանի սիրո երգերի թարմությունը պայմանավորված է նաև մի ուրիշ առանձնահատկությամբ. դա բնության տեսարանների առատությունն է, պատկերների ճոխությունը։ Ի վերջո, չի կարելի մոռանալ նաև ազատամտության այն նորանոր երանգները, որոնցով Նաղաշ Հովնաթանի սիրո բանաստեղծությունները ավելի էին դուրս գալիս ընդունված սահմաններից.

Շամամներիդ համար դառն եմ,
Թող, որ ձեռս մէջն խառնեմ.
Ինձ ծախեմ՝ էդ բախչէդ առնեմ...

Հովնաթանը սիրո երգերում վերարտադրել է մարդկային ամենաբազմազան զգացմունքներ ու տրամադրություններ, վայելքի և կենսասիրության առավել շատ պահեր և հնարավորին չափ աղատագրվել է կրոնական ու կենցաղային կաշկանդումներից։ Ուստի նրա տաղերը նոր խոսք ու նոր երևույթ էին մեր միջնադարյան քնարերգության մեջ։

Նաղաշ Հովնաթանի սիրո տաղերը իրենց բովանդակությամբ ու ոգով սերտորեն առնչվում են խնջույքի երգերի հետ։ Այս խմբի

երգերի փիլիսոփայական ելակետն արմատապես տարբերվում է միջնադարյան գրական մտածելակերպից։ Նաղաշ Հովնաթանին կարծես բոլորովին չի անհանգստացնում հանդերձյալ աշխարհն իր պատիժներով ու վրեժխնդրությամբ։ Նրա մոտ հոգու և մարմնի վաղեմի ներհակությունն արդեն լուծված է հաշտությամբ։ Անշուշտ, նա էլ է հավատացյալ, նա էլ դիտի դրախտի և դժոխքի մասին, սակայն համարյա չի երևում, թե նրա պատկերացումներում ևս աշխարհասիրությունն ու երկրային վայելքը մեղք են։

Ըստ նրա՝ մարդն աշխարհ է եկել վայելելու համար, միայն թե չմոռանա աստծուն։ Սեր և աշխարհ, խնջույք և բնություն, աղոթք և աստված։ Բայց քանի որ ամեն մեկն իր տեղն ու ժամանակն ունի, ուստի նրանք չեն խանգարում միմյանց. սիրո և հրճվանքի ժամերին աստված չպիտի միջամտի, աղոթքի ժամերին՝ գեղեցկուհին ու գինին.

Ասէ Յովնաթան.—Մտիկ արէք քնկերին,
Որ դատարկվի՝ ելէք աղօթից ժամն...

Կամ՝

Դուք կերէք, խմեցէք, եղբարք պատուական,
Եւ օրհնեցէք գաստուած միշտ և յաւիտեան։

Եթե բանաստեղծի նախորդներին մշտապես հետապնդում էր վաղվա օրը, անխուսափելի ու ահեղ դատաստանի նախապաշարումը, ապա Նաղաշ Հովնաթանի պատկերացումներում այդ գաղիքը անորոշ է.

Վաղիւն ոչ գիտես, թէ գի՞նչ ծնանի,
Մարդոյս կեանքն վայրի ծաղկի նմանի,
Որ այսօր բացուեալ է, վաղիւն անցանի...

Ուստի պետք է վայելել աշխարհն ու կյանքը, և չմոռանալ, որ

Անցեալ օրին օր չի հասնիլ, կեղնիք փոշիման...

Բանաստեղծը միաժամանակ քարոզում է ստեղծագործ աշխատանք, համերաշխություն, ազնվություն, փոխադարձ սեր.

Աստուած սիրէք, ում սրտում որ նախանձ կայ՝ հանի,
Ջէրայ մարդ մեռնելուն յետըն շա՛տ կու փոշմանի,
Սուտ աշխարհս անցաւոր է, մութն երազ կու նմանի.
Սիրով խմէք, խաղաղութեամբ, շատ ուրախ լերուք։
Թոյլ մի՛ք տալ, որ եղբայրութեան աէրն հովանայ,
Ջէրայ յաշխարհս օր քան զօր չարըն կու շատանայ...

Այստեղ նկատի ունի սոցիալական ու քաղաքական այն անարդարությունները, որոնց մասին խոսում է նա իր մյուս բանաստեղծություններում։

Նաղաշ Հովնաթանի խնճույքի երգերն էլ, սիրո երգերի նման, հագեցված են բնության տեսարանների բանաստեղծական գողտրիկ վերարտադրություններով.

Որ եղբայրքն նստին ծաղկեալ ծառի տակ,
Ձեռացներն գինի՝ կարմիր ու յիստակ,
Թասի մէջն անկանի ծաղիկ սպիտակ...

կամ՝

Առուն փրփնջագոչ քաղցրահամ ջուրն,
Երգեն տաղ և քնար, հնչեն սանթուրն,
Ո՞վ տարաւ աշխարհի մալն հետ իւրն,
Ուրա՜խ կաց, որ սրտեդ դո՜ւրս գայ դարդ-ղամն...

Բանաստեղծական պաշտամունք է ստեղծված և՛ բնության, և՛ ուտելիքների, և՛ գինու, և՛ ճաշակով, առատ ու գեղեցիկ սեղանի նկատմամբ.

Վարդն, որ փթթեալ բացուի և այլ ծաղկունք զանազան,
Ծառոց պտուղ անուշահամ, հոտ կընդրկի պատուական,
Մէջլիսն զարդարեալ ցնծայ՝ զինչ դրախտն եդեմական.
Ածէք, խմէք կարմիր գինի, խմողն ուրախ լինի։

Նողուլ, փարվարդայ և շաքար, նուշ և ֆստուղն բոված,
Թազայ գառն, համեղ ձուկն, հաւ և կաքաւ խորոված,
Հիլ դարչինով դապլի փլաւ, խորովուն վրայ դրած,
Գոհանամք զաստուծոյ, որ զայս ամէն նա է պարգևած...

Ասացեալ է, թէ ամէն մարդ լաւ գինին յառաջ պաշտէ,
Ո՞վ տանուտէր, լաւ գինի բեր՝ թէ սիրտդ մեզ հետ հաշտ է,
Հիմայ էլ պահես ու՞մ համար, ժողովուրդդ երաշտ է,
Ածէք, խմէք կարմիր գինի, խմողն ուրախ լինի...

Թվում է, թե զրկված ու պապակած միջնադարն է կյանքից իր վրեժը լուծում՝ Նաղաշ Հովնաթանի միջոցով։ Թվում է նաև, որ այլևս միջնադար չկա։ Հիրավի, այստեղ փաստորեն ավարտվում է հին շրջանը և մեր գրականությունը թևակոխում է զարգացման մի նոր փուլ։

Նաղաշ Հովնաթանի աշխարհընկալման և պաշտպանած հա-

յացքների հիմքում, ինչպես նկատեցինք, նոր ժամանակներն էին։ Առևտրա-արհեստավորական խավերի, քաղաքային առօրյայի, առաջավոր երկրներից եկած թարմաշունչ տրամադրությունների և միջազգային լայն կապերի արդյունքն էին դրանք։ Ճիշտ է, Նաղաշ Հովնաթանից առաջ էլ քաղաքային կյանքն իր արտացոլումն էր գտել որոշ հեղինակների, օրինակ, Հովհաննես և Կոստանդին երգընկացիների երգերում, սակայն Նաղաշ Հովնաթանի մոտ առկա է առավել նոր ժամանակների կնիքը, որն արդեն ազատ է միջնադարյան բարոյախոսությունից։ Այստեղ կարծես ոչ թե բանաստեղծն է խոսում, այլ արհեստավոր վարպետը՝ իր աշակերտների հետ, սովորեցնելով քաղաքավարության կանոններ ու պատշաճ վարվելակերպ՝ ինչպես կենցաղային հարցերի, այնպես էլ առևտրա-արհեստավորական գործարքների համար։ Այդ խրատներն ըստ էության կրում են հասարակական վայրերում իրենց կիրթ պահելու տարրական պահանջներից և հասնում մինչև «թեմեսուկ»—պարտամուրհակներն ու դրամագլխային խոշոր հաշիվները։ Բանաստեղծը՝ խրատից-խրատ, հարցից-հարց ընթերցողին աստիճանաբար տեղափոխում է իր ապրած միջավայրի բոլոր անկյունները, մերթ այցի տանելով գիշեր-ցերեկ ճախարակին կպած վարձու մանողներին, աղքատ բեռնակիրներին, մերթ՝ տգետ, բայց մեծափարթամ խոջաներին, վայրագ ու դաժան «դիւանբուռ»-ներին։

Խրատական բանաստեղծությունների մեջ ծալ առ ծալ բացվում են հասարակական ներքին հակասությունները, չարիքները, անհատական կրքերն ու անարդարությունները։ Ուշագրավն այն է, որ ըստ բանաստեղծի, կյանքը պատկանում է անարժան ուժեղներին, բռնակալներին, տգետ խաբեբաներին ուր, որպես կանոն, զրկված են արժանավորները, գիտունները, խելոքներն ու ազնիվները.

Շատ գիտուն մարդըն չի ուրախանալ,
Ձէրայ տգէտքն չեն հաւան կենալ...
Մարդ կայ, որ փորն ձգես մէկ թազի,
Մէկ այբ չի գտնիլ, շուտ դուրս կու վազի...
Ձէրայ պինդ լցեալ ի չարեաց անտի...
Կասէ. «Օրէնք կան իմում յարգանդի»...

Բանաստեղծին մտահոգում են նաև ժամանակի հետամնաց երևույթները, կրթության պակասը, ազնիվ դաստիարակության անբավարարությունը, ծուլությունը և նման այլ չարիքներ։ Ուստի նա

փառաբանում է գիտությունը, աշխատասիրությունը, տնտեսվարությունը։

Նաղաշ Հովնաթանի բանաստեղծությունների մեջ հատուկ խումբ են կազմում երդիծական ոտանավորները։ Այստեղ նա, հիմք ունենալով իր նախորդների փորձը, կարողանում է զավեշտի ու ժամանցի ուրախ տաղերից բացի, ստեղծել նաև հասուն երգիծանքի ընտիր նմուշներ։ Դրանցից են, օրինակ. «Կատուն մեռաւ, ափսոս ու վախ» տողով սկսվող դասական առակը, «Ով ողորմելի խեղճ կանանիք» բանաստեղծությունը։

Մի այլ բանաստեղծության մեջ Նաղաշ Հովնաթանը ծաղրում է ոմն կրոնավորի, որը Հովհաննես Մկրտչին ձոնած ներբողը գրել է ոչ թե հայերեն, այլ օտար լեզվով.

Սորա գրողն խիստ է անտաշ,
Քիթն բարձր, դրդումն քաշ,
Մեր լեզուով չէ գործած դումաշ...
Կրակ ընկնի քո օրօրացըն,
Դարտակ է խելքիդ քթոցըն...

Նաղաշ Հովնաթանն ունի նաև կրոնական-ծիսական, ինչպես և տարբեր բնույթի մի շարք ուրիշ երգեր, որոնք, սակայն, ավելի շուտ կապված են նախորդ, քան նոր ժամանակների տրամադրությունների և պատկերացումների հետ։

Հայրենասիրական մոտիվներով գրված առանձին բանաստեղծություններ Նաղաշ Հովնաթանից հայտնի չեն։ Պահպանված է մի փշրանք՝ պանդխտության վերաբերյալ, որտեղ հեղինակը դրում է.

Թափառական երկիր, Նաղաշ Յովնաթան,
Ձի՞նչ ցաւեր քաշեցիր մէչ դարիպութեան,
Միթէ աստուած բացէ դուն ազատութեան...

Պիտի նկատել սակայն, որ մեր հեղինակը տարբեր առիթներով հաճախ է արտահայտել իր սերն ու գորովը հայրենի երկրի նկատմամբ։ Օրինակ, խրատական բանաստեղծություններից մեկում նա, դժգոհելով հայրենի մշակույթի զարգացումը խոչընդոտող պայմաններից, նկատել է տալիս նաև ամենամեծ պատճառը, հայ ժողովրդի ծանր վիճակը.

Մանաւանդ հայոց ազգն է հար նըվիւն,
Ոչ չունին իշխան, թագաւորութիւն...

Առանձին հետաքրքրություն ունեն բանաստեղծի Թիֆլիսում գրած մի շարք բանաստեղծությունները, որոնց տողերի արանքներից երբեմն ցոլանում է նրա՝ դեպի հայրենի լեռնաշխարհն ու Շոռոթն ունեցած այրող կարոտը.

Ա՜խ, լաւ քամի.
Դաստուր տար Խանն,
Նստեմք ձիանն
Դէպ՝ մեր վաթանն...

Հովնաթանի երգերում էականը, սակայն, իր ժամանակի առաջավոր գաղափարների պաշտպանության ու նոր սերնդի դաստիարակության նվիրական չանքերն էին։

Ինչպես հայտնի է, Նաղաշ Հովնաթանի ժամանակ ևս որոշակի վերաբերմունք կար գրաբարի և աշխարհաբարի հարցում։ Կային բանաստեղծներ, որոնք շարունակում էին հետևել ազգային հնամենի ավանդներին և ծառայել գրաբար գրականության զարգացմանը. երևույթ, որը Նաղաշ Հովնաթանի ապրած տարիներին թեվակոխում էր աշխուժացման շրջան։ Բանաստեղծը, սակայն, ժամանակի խոսակցական լեզվի սիրահարն ու պաշտպանն էր։ Մեր կարծիքով, դա ոչ այնքան սկզբունքային հարց է եղել նրա համար, որքան միջավայրի և մասնագիտական զբաղմունքի բնական հետևանք։ Լինել երգիչ-աշուղ և գործ ունենալ հասարակական տարբեր խավերի, «տգետ խոջաների», գրաբարը չհասկացող մեծատունների և արքունի ծառայողների հետ, նշանակում էր կամա թե ակամա դիմել աշխարհաբարին։

Թարմաշունչ են նաև բանաստեղծի տաղաչափական հնարանքներն ու պատկերները։ Նա հմտորեն կարողացել է ազգային տաղաչափության ավանդներին մեծ վարպետությամբ ներդաշնակել արևելյան-աշուղական բանաստեղծության նվաճումները և ստեղծել նորատիպ երգեր։ Այդ պատճառով է, որ հաճախ դժվար է լինում նրա մոտ տարբերել աշուղական և ոչ աշուղական բանաստեղծությունները։

Նաղաշ Հովնաթանը իր բանաստեղծությունների համար ընտրում կամ հորինում էր նաև եղանակներ և ինքը դրանք երգում ու նվագում էր։

Որպես երգիչ ըստ էության զարգացնում է հայ տաղերգության նախորդ շրջանի՝ XV—XVI դդ. քնարերգուներ Հովհաննես Թլկուրանցու, Մկրտիչ Նաղաշի և Գրիգորիս Աղթամարցու արվեստի ա-

վանդույթները, և, միաժամանակ, ընկալում աշուղական ստեղծագործությունից եկող որոշակի հովեր։ «Յորժամ եղև գարուն» տաղը մեզ հասել է եղանակի հետ միասին, որ ունի պարզ արտահայտված հայ-արևելյան գունավորում։ Սայաթ-Նովան իր հայտնի «Քանի վուր ջան իմ» երգը հղացել է «Թասիրն չինի խաղի հանգում», այսինքն՝ Նաղաշ Հովնաթանի «Ներստեմք ի մէջլիս» տաղի կրկնակի եղանակով, որ ունի դարձյալ աշուղների սիրած հայ-արևելյան գունավորումը։

Հովնաթանի նկարչական ստեղծագործությունների շարունակողները եղան իր ժառանգները՝ միշտ վառ պահելով նրա անունն ու հիշատակը, իսկ նրա ստեղծած գրական նոր դպրոցն ու ուղղությունը մեծ դեր խաղացին հայ գրականության պատմության մեջ։ Այդ ճանապարհի վրա էր, որ բարձրացավ մեծ Սայաթ-Նովան, որով եզրափակվում է միջնադարյան հայ գրականությունը։

Նաղաշ Հովնաթան, *Բանաստեղծություններ, տպագրության պատրաստեցին՝ Ա. Մնացականյան, Շ. Նազարյան, Երևան, 1951։*

«Поэзия Армении с древнейших времен до наших дней», под редакцией В. Я. Брюсова, М., 1916.

Tchobanian A., La Roseraie d'Arménie, t. II, Paris, 1923.

Զոպանյան Ա., Նաղաշ Հովնաթան աշուղը և Հովնաթան Հովնաթանյան նկարիչը, Փարիզ, 1910։

Նազարյան Շ., Մնացականյան Ա., Նաղաշ Հովնաթանի անտիպ տաղերը, «Տեղեկագիր», 1954, № 7։

Մկրտչյան Մ., Նաղաշ Հովնաթան, Երևան, 1957։

Աս. ՄՆԱՑԱԿԱՆՅԱՆ
(պատմական գիտությունների դոկտոր)

ՀՈՎՆԱԹԱՆ ՀՈՎՆԱԹԱՆՅԱՆ

Պատմական Գողթան գավառի գեղատեսիլ վայրերից մեկում է գտնվում Շոռոթ գյուղաքաղաքը, որը XVII—XVIII դարերում ուներ նաև զարգացած արհեստագործություն։ Արհեստավորների արտադրած ոսկերչական իրերը, դաջածո կտորները և այլ ապրանքները տեղի վաճառականների լայն կապերի շնորհիվ հասնում էին եվրոպական երկրներ ու Հնդկաստան։ Հավանաբար այսքանով կսահմանափակվեր Շոռոթի դերն ու նշանակությունը հայ ժողովրդի պատմության համար, եթե նրա հետ չկապվեր Հովնաթանյանների անունը։

Տոհմի առաջին ներկայացուցիչը՝ Նաղաշ Հովնաթանը և՛ բանաստեղծ էր, և՛ նկարիչ։ Նրա երկու որդիները՝ Հակոբը և Հարությունը նույնպես նկարիչներ էին։ Սրանց սկսած գործը շարունակելու և մի նոր աստիճանի բարձրացնելու դերը վիճակված էր տոհմի տաղանդավոր ներկայացուցչին՝ Հակոբի որդի նկարիչ Հովնաթան Հովնաթանյանին։

Հովնաթան Հովնաթանյանը ծնվել է Շոռոթում, 1730-ական թթ., 1760-ական թվականներին արդեն անվանի վարպետ էր։

1775 թ. Հերակլ երկրորդ վրաց թագավորը Հովնաթանին հրավիրում է Թիֆլիս, որպես պալատական նկարիչ, կարգում է նկարչական արվեստանոցի ղեկավար, հանձնարարում է նկարչության գործը սովորեցնել հինգ շնորհալի աշակերտների։ 1776 թ. հունվարի 25-ի թագավորական շնորհագրերով Հովնաթան Հովնաթանյանն ազատվում է բոլոր հարկերից։

Արքունի նկարիչ լինելը սակայն չի խանգարում, որ Հովնաթան Հովնաթանյանը մասնակցի էջմիածնի տաճարի ներքին ձևավորմանն ու նկարազարդմանը։ Այդ շրջանում նկարիչը պարբերաբար լինում է էջմիածնում։ Ինչպես նշում է ժամանակակիցը,

Ղուկաս կաթողիկոսը (1780—1799) ցանկանում է ավարտել տարիներ տևող գործը և հրավիրում է «...անուանի Շօռօթեցի գեղեցկանկար և քաջավարժ Յովնաթանեան Յովնաթան շնորհալի պատկերահան և ծաղկարար վարպետն, որ ի Թիֆլիզ բնակէր, ի մեծագօր արքայէն վրաց՝ խնդրեալ՝ բերել եւ ի սուրբ Աթոռս աշակերտօքն հանդերձ»[1]։ Կիսատ թողնելով աշխատանքները, Հովնաթանը մեկնում է Թիֆլիս, որի առթիվ 1785 թ. Ղուկաս կաթողիկոսը նրան գրում է հրավեր-կոնդակ, ուր նկարչին անվանում է «...սիրելի և հոգևոր որդի մեր, հարազատ, հաւատարիմ, բազմաշխատ և քրտնաջան զաւակ Աթոռոյս, գեղեցկաարհնստ, լիաշնորհ և հանճարեղ պարոն...»։

1785 թ. գարնանը Հովնաթանը աշակերտների հետ կրկին գալիս է Էջմիածին ու 1786 թ. ավարտում տարիների իր մեծ աշխատանքը, որի մասին Էջմիածնի տաճարի գմբեթի ներսում պահպանվել է համապատասխան արձանագրություն։

1789 թ. Հովնաթանը գալիս է Երևան, խանի համար նկարներ անելու։ 1792, 1798 թթ. ևս նրան հրավիրում են Էջմիածին՝ առանձին պատվերներ կատարելու։

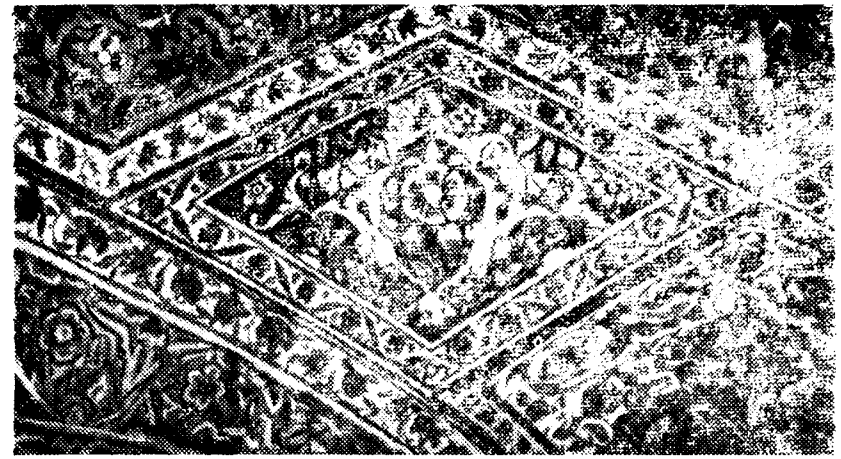
Հովնաթան Հովնաթանյանը մահացել է Թիֆլիսում, 1801 թ. վերջին կամ հաջորդ տարվա սկզբին։

Հովնաթանյանն իր աշխատանքները չի ստորագրել և դրանց զգալի մասն էլ չի պահպանվել։ Ենթադրաբար կարելի է ասել, որ նրան են պատկանում Հերակլ Երկրորդ թագավորի ֆինանսների կառավարիչ իշխան Հովսեփ Ղորղանյանի, թագուհի Դարեջանի և թագավորադուստր Թեկլեի դիմանկարները (Վրացական ՍՍՀ արվեստների թանգարան), որոնք ստեղծվել են XVIII դ. վերջին։ Այդ դիմանկարները իրենց կատարողական հնարներով պատկանում են մի արվեստագետի, որն իր ստեղծագործական վարպետությամբ առաջինն ու միակն էր վրաց արքունիքում։ Հովնաթան Հովնաթանյանի համբավը տարածված էր ամբողջ Կովկասում հենց իր նկարչական արվեստի կատարելության շնորհիվ։ Նա անմասն չի մնացել նաև Թիֆլիսի հայկական եկեղեցիների, այդ թվում՝ Վանքի (1788 թ.), Ջիգրաշենի (1785 թ.) և Նորաշենի (1793 թ.) եկեղեցիների նկարազարդումներից, որոնք հիմնովին վերանորոգվել ու նկարազարդվել են այն տարիներին։

Էջմիածնում նա աշխատել է իր որդու՝ Հակոբի, աշակերտների ու օգնականների հետ։ Էջմիածնի տաճարի նկարներում է, որ

[1] «Արարատ», 1901, № 5—6, Հավելված, էջ 329։

մեզ է հասել Հովնաթան Հովնաթանյանի արվեստի ուժն ու հմայքը, նրա՝ ժամանակի ականավոր արվեստագետ լինելու վկայությունը։



Էջմիածնի տաճարի՝ Հովնաթան Հովնաթանյանի նկարազարդումներից

Հովնաթանի այստեղ կատարած գործերը բաժանվում են երեք խմբի. Հին և Նոր կտակարանների թեմաներով կատարված աշխատանքներ, դիմանկարներ և ծաղկամոտիվ զարդանկարներ։

Իր կոմպոզիցիոն աշխատանքներում անդրադառնալով վաղուց արդեն կանոնիկ դարձած թեմաների, ինչպիսիք են «Ավետումն Մարիամը», «Մուտք Երուսաղեմ», «Խորհրդավոր ընթրիք», «Ոտնլվա», «Հարություն», «Խաչելություն», «Աբրահամի ողջաբերությունը» և այլն, Հովնաթան Հովնաթանյանը օգտվում է եվրոպական տպագիր փորագրությունների բնանկարչական ֆոնից, ճարտարապետական մանրամասներից։ Սակայն այս աշխատանքներում կարևորը բազմաֆիգուր կոմպոզիցիոն նկարներ ստեղծելու նրա հմտությունն է։ Հովնաթանը նկատի է ունենում տաճարի ներսում տվյալ նկարի գրավելիք տեղը, նրա միջավայրը, դիրքը սյուների և պատերի հարթության նկատմամբ։ Այստեղից բխում է նրանց կառուցվածքը՝ վեր ձգվող, սլաքաձև վերին մասով կամ բոլորաձև։ Աշխատանքները կատարել է կտավի վրա և փակցրել պատին։ Նկարների համար հիմնականում ֆոն է ծառայում կապտաշագանակագույն կամ կանաչա-շագանակագույն բնանկարը իր խիտ ճյուղավորված ծառերով, իրար սեղմված փոքրաչափ տների ուրվագծերով։

Հակոբի կերպարներն օժտված են ազգային ինքնատիպությամբ՝ հայկական բնորոշ դիմագծերով: Նրա կտավներում կա լույսի և ստվերի, հեռանկարչական օրենքների ինքնատիպ պահպանում: Նա կարողանում է իր կերպարների արտաքին հանգստության տակ վերարտադրել ինքնամփոփ հոգեվիճակներ, այդ հոգեվիճակները արտահայտող շարժումներ, որոնք և ծավալում են նրա կտավների գործողությունները: Դրան նպաստում են նաև գույների ուժեղ համադրությունները, իրար կողք դրված կարմիր-կապույտը, կարմիր-կանաչը, սև-սպիտակը, որոնք նրա աշխատանքներին տալիս են դեկորատիվ հարստություն: Հովնաթանը վարպետությամբ ըստեղծում է կոմպոզիցիայի ծավալման կենտրոն, դեպի որը ձգվում են մյուս ֆիգուրները, շարժումները, որին ենթարկվում են նաև կտավի գունային հարաբերությունները: «Մոգերի երկրպագությունը» կտավում նկարիչը լուսավոր տոներով աշխատանքի կենտրոնական մասն է դարձնում Աստվածամորը մանկան հետ, դեպի որն ուղղված են մոգերի, նրանց ուղեկցող զինվորների, տեսարանին ներկաների ներքին շարժումները: «Խորհրդավոր ընթրիք» աշխատանքում Հովնաթանն ընտրում է կտավի այնպիսի կառուցում, որտեղ սեղանի շուրջը հավաքված տասներկու աշակերտները կորագիծ շարժումով մի կողմից ուշադրության կենտրոն են դարձնում Քրիստոսին, իսկ մյուս կողմից՝ դիտողի ուշադրությունը ուղղում են դեպի սեղանի ստվերոտ մասում պատկերված Հուդան:

Հովնաթան Հովնաթանյանի աշխատանքին ականատես նրա ժամանակակիցը գրում է, որ նրա կատարած աշխատանքներում կային «պատկերք... առաքելոց, մարգարեից, հայրապետաց, վարդապետաց, ճգնաւորաց, կուսանաց, թագաւորաց, զինուորաց, գերահռչակ մարտիրոսաց հայկասեռից» (330):

Այդ «դիմանկարչական» աշխատանքների մի մասն է միայն մեզ հասել: Դրանց համար Հովնաթանն ընտրում է հիմնականում սլաքաձև, երկարաձիգ կտավ, որի մեջտեղում տեղավորում է պատկերվողին՝ կանգնած, դիմացից կամ երեք քառորդ թեքված մարմնով, յուրաքանչյուրին օժտում է ձեռքի թեթևակի շարժումով, ֆոնում տեղավորում է պայմանական բնանկար, վերևում՝ բոլորաձև, փոքրաչափ ամպեր, որոնք ոճավորված են և հայ արվեստում առաջին անգամ են հանդիպում:

Պահպանված աշխատանքների շարքում տեսանելի են Մեսրոպ Մաշտոցի, Սահակ Պարթևի, Ներսես Շնորհալու, Դավիթ Անհաղթի, Գրիգոր Տաթևացու, Մովսես Խորենացու, Հովհան Որոտնեցու, Կոստանդին կայսեր, Հռիփսիմեի, Գայանեի, առաքյալների և այլոց պատկերումները: Դիմանկարները թեև մտացածին ու պայմանական են, սակայն կերպարներն ունեն անհատական բնութագրումներ:

Հովնաթանը մեծ ուշադրություն է նվիրում զգեստների պատմական ճշմարտությանը (անշուշտ, օգտվելով էջմիածնում պահպանվող հին հագուստների ու ձեռագրերի հարուստ հավաքածուից): Նա ինքնատիպ վարպետություն է հանդես բերում մետաքսի, կերպասի, թավշի նյութականության, նրանց ասեղնագործ զարդերի վերարտադրման ժամանակ: Բացառիկ հմտություն կա խուրջերի, թանկարժեք քարերի նյութականությունն ու փայլը կերպավորելու գործում: Այդ ամենը նա անում է բարձր ճաշակով, հմտությամբ, դրանք դարձնելով օժանդակ միջոց պատկերվողի դեմքը շեշտելու, կենտրոնական դարձնելու համար:

Այս աշխատանքների զգալի մասը ազգային մտավորականներին նվիրված առաջին հաստոցային նկարներ են, իսկ նկարների ամբողջ շարքը հայ իրականության մեջ մուծեց շքերթային դիմանկարը, մի հանգամանք, որը բխում էր նոր շրջանի հայ գեղանկարչության կազմավորման հետաքրքրություններից:

Թեև կոմպոզիցիոն աշխատանքներում թեմաների մեկնաբանումները շատ ավելի ժանրային բնույթ ունեն, ապա դիմանկարները մոնումենտալ են, ներքին վեհությամբ օժտված:

Հովնաթան Հովնաթանյանի ստեղծագործության մեջ կարևոր տեղ են գրավում Աստվածամոր պատկերները: Մեկում աչքերը խոնարհած, անհանգիստ Աստվածամայրն է՝ վեհ, ինքնամփոփ, հոգեկան զուսպ լարվածության սահմաններում, մյուսում՝ երջանիկ, ինքնագոհ, պարզ, կյանքից վերցված գեղջկական կերպար, որտեղ Քրիստոսն էլ օժտված է անմիջականությամբ ու երկրային աշխուժությամբ: Աստվածամոր «հայկական» կերպավորումը բնորոշ է Հովնաթանյանի արվեստին: Այդպիսին է նրա վաղ շրջանի աշխատանքներից մեկը՝ «Աստվածամայրը գահի վրա՝ ս. Կարապետի և ս. Հակոբի հետ»: Վեհությունն ու ներքին բանաստեղծականությունն են իշխում «Աստվածամոր փառքը» կտավում: Տիրամայրը պատկերված է ոճավորված, բոլորաձև ամպերից կազմված շրջանակի մեջ, կապույտ թիկնոցով, վարդագույն զգեստով, լուսապսակը գլխին, լուսնի եղջյուրի վրա կանգնած, ձեռքերը կրծքին սեղմած հիացած հայացքով: Աստվածամայրը շրջապատված է այլա-

բանական իմաստավորում ունեցող առակներով, որոնք սակայն երկրորդ պլանում են, լցնում են կտավի դատարկ տարածությունը, հարստացնում Աստվածամոր կերպարը: «Աստվածամոր փառքը» կտավը իր գեղանկարչական կատարելությամբ, կերպարի իմաստավորումով ոչ միայն Հովնաթան-գեղանկարչի ստեղծագործական բարձր կարողությունների արտահայտությունն է, այլև XVIII դարի հայ գեղանկարչության գլուխ-գործոցը:

Հովնաթան Հովնաթանյանի գեղեցիկ գործերից է նաև «Ավետ ընկալ Մարիամը»: Պայմանական բնանկարը, ճարտարապետական հատվածները, նկարի աջում զգալի տեղ գրավող շագանակագույն գրակալը, մուգ կանաչ թավշյա վարագույրը, կտավի ցածում տեղավորված ապարոշներով երկու ֆիգուրները հաստատում են, որ այս գործի ստեղծման համար զգալի դեր է խաղացել իտալական փորագիր նկարը: Սակայն նկարի ընդհանուր մեկնաբանումն ու քնարական տրամադրությունը, Մարիամի կերպարի գեղարվեստական իմաստավորումը, առանձին մանրամասները հայ վարպետի վրձնի բարձր կարողությունների վկայություններն են: Մարիամի ձեռքերի ու դեմքի նրբագեղությունը, նրան համակած ներքին անհանգստության գեղարվեստական մարմնավորումը այս աշխատանքը ևս դարձնում են ժամանակի նշանավոր ստեղծագործություններից մեկը: Պատահական չէր, որ Հովհ. Թումանյանը այդ նկարը համեմատում էր Մուրիլյոյի Աստվածամայրերի հետ՝ որոշելու, թե ո՞րն է «ավելի չքնաղ այս աստվածային կանանցից»:

Հովնաթան Հովնաթանյանը ստեղծեց Աստվածամոր պատկերման իր ինքնատիպ նկարելաձևը: Հեռանալով կանոնիկ պատկերացումներից, նա շատ հաճախ Աստվածամորը պատկերում է ծաղկանկար շքեղ թիկնոցով, նստած, մայրական անսահման հոգատարությամբ լցված: Նրա Հիսուսները հեռու են ասկետիկ լինելուց, կենսահաստատ են, շարժուն, ունեն մարմնի մասերի ծավալների քանդակայնության հասցված մշակում: Թե՛ Աստվածամայրը և թե Հիսուսը Հովնաթանյանի կտավներում հողեղեն են, օժտված են մարդկային առաքինություններով:

Հովնաթան Հովնաթանյանը ստեղծեց մարդկային դեմքի պատկերման իր ոճը, իր նկարելաձևը, կերպարի իր գեղարվեստական ըմբռնումները: Նրա պատկերած դեմքերը մեծ մասամբ ունեն մի փոքր նեղ ծնոտ, կլորացված կարմրագույն այտեր, նուրբ, ծավալային, բարակ երիզով դեմքը կիսող քիթ, մանգաղաթև խիտ սև հոնքեր, թեթև ժպիտով դրոշմված փոքրիկ բերան, հաստ կոպերով

ընդգծված նշաձև աչքեր, դեմքի ձևերի փափուկ, հարթ անցումներ. «Դիմանկարչական» այս ձևը երկար ժամանակ իշխող էր ինչպես հայ, այնպես էլ վրաց արվեստում և իր կատարելությանը հասավ Հովնաթանի թոռան՝ Հակոբի ստեղծագործության մեջ:

Էջմիածնի տաճարի պատերը ծածկելով բազմաթիվ թեմատիկ պատկերներով, Հովնաթան Հովնաթանյանը միաժամանակ դատարկ տարածությունները, սյուների կամարները ծածկում է ծաղկազարդ նախշերով: Նկարիչը տաճարի ներսը բաժանել է երկու հավասար մասերի ու մի կողմի համար արվածը նույնությամբ կրկնել մյուս կողմում: Նա ծաղիկներն ու տերևները ոճավորել է այնպես, որ նրանք իրար հյուսվելով, իրար միանալով, իրարից բաժանվելով ու նորից ետ վերադառնալով պատի վրա ստեղծում են գորգի կամ խաչքարի ժանեկահյուս նուրբ զարդանախշեր: Դրանք օժտված են ներքին ռիթմով, գույների ներդաշնակությամբ: Նկարիչը պատի ծեփի սպիտակ հարթությունը օգտագործել է որպես սուն, որի վրա հատկապես շքեղ տպավորություն են թողնում հյութեղ կապույտը, բաց կանաչը, նուրբ բաց վարդագույնը: Էջմիածնի տաճարի զարդանկարները կրում են առևելյան ճոխության ու շքեղության կնիքը: «Գեղաճաճանչ ճառագայթներով և պայծառատեսիլ ծաղիկներով զանազան զարդարեց և ոսկեփայլ գեղեցկությամբ հիահրաշ հորինվածքով պճնապաճույճ պայծառազարդեց»,— գրում է ժամանակակիցը:



Հովնաթան Հովնաթանյան, Մովսես Խորենացու դիմանկարը

Հովնաթան Հովնաթանյանը Էջմիածնի տաճարում վերանորոգում և գեղանկարչորեն բարմաց-

նում է իր պապի՝ Նաղաշի և հոր ու հորեղբոր աշխատանքները, ինչպես նաև նշանավոր «Իջման տեղը»։

Հովնաթան Հովնաթանյանը հանդես եկավ մի ժամանակաշրջանում, երբ հայ կերպարվեստը սկսում էր զարգանալ իր նոր հետաքրքրություններով, երբ աշխարհիկ թեմաները դառնում էին գերիշխող, սկսում էին զարգանալ կերպարվեստի տարբեր տեսակները, առաջանում էին նոր ժանրեր, ձեռագիր ծաղկողը իր տեղը զիջում էր հաստոցային նկարներ ստեղծող արվեստագետին։

Հայ գեղանկարչությունը որոնումների մեջ էր. որոնում էր մյուս ժողովուրդների արվեստների հետ ունեցած փոխազդեցության մթնոլորտում, որոնում էր՝ հարստանալով արվեստի մյուս ճյուղերից (գրաֆիկա, քանդակ, կիրառական արվեստ), վերցնելով ազգի մշակույթին բնորոշն ու տիպականը։ Այս ամենը իր փայլուն արտահայտությունն է գտել ժամանակի տաղանդավոր նկարչի՝ Հովնաթան Հովնաթանյանի արվեստում։ Նրա ստեղծագործությունը բարերար ազդեցություն է ունեցել ժամանակի գեղարվեստական կյանքի զարգացման վրա։

Զոպանյան Ա., Նաղաշ Հովնաթան աշուղը և Հովնաթան Հովնաթանյան նկարիչը, Փարիզ, 1910։

Ակինյան Ն., Հովնաթան Նաղաշ և նաղաշ Հովնաթանյանք և իրենց աշխատությունք, Վիեննա, 1911։

Հովսեփյան Գ., Նյութեր և ուսումնասիրություններ հայ արվեստի և մշակույթի պատմության, պր. ե, Անթիլիաս, 1951։

Մատիկյան Ե., Հայ կերպարվեստի պատմություն, Երևան, 1972։

Ղազարյան Մ., Հայ կերպարվեստը XVII—XVIII դարերում, Երևան, 1974։

Амиранашвили Ш. Я., История грузинского искусства, М., 1963.

Казарян М., Художники Овнатаняны, М., 1968.

Մ. ՂԱԶԱՐՅԱՆ
(արվեստաբանության թեկնածու)

ՄԽԻԹԱՐ ՍԵԲԱՍՏԱՑԻ

Մխիթար Սեբաստացին հայ մշակույթի նշանավոր գործիչներից է՝ լեզվաբան, բառարանագիր, կրթական գործիչ, հիմնադիրը իր անունը կրող (Մխիթարյան) հայտնի միաբանության։ Որոշ չափով այդ միաբանության հետ է կապվում հայ հին մատենագրության ու լեզվի գիտական հետազոտումը, տասնյակ մատենագիրների երկերի տպագրությունը, հունա-հռոմեական մատենագրության և արևմտաեվրոպական գրականության շատ նմուշների թարգմանությունն ու լույս ընծայումը, աշխարհաբար պարբերականների սկզբնավորումը և այլն։

Մխիթար Սեբաստացին ծնվել է Փոքր Ասիայի Սեբաստիա քաղաքում, 1676 թ. փետրվարի 7-ին։ Իսկական անունը եղել է Մանուկ. հետագայում, հոգևորական կոչում ընդունելիս դարձել է Մխիթար։

Նախնական կրթությունն ստացել է տեղի ս. Նշան վանքում, որտեղ 15 տարեկան հասակում ձեռնադրվել է սարկավագ։ Աշակերտական տարիներից ի հայտ է բերել նկատելի հարցասիրություն, տրամաբանելու, վերլուծելու կարողություն. ունեցել է որոնող, սուր միտք, հատկանիշներ, որոնք գրավել են էջմիածնի նվիրակ Միքայել արքեպիսկոպոսի ուշադրությունը և դրդել նրան՝ պատանուն բերելու էջմիածին։

Այստեղ, սակայն, Մխիթարի հետ վարվել են դաժանորեն. ոչ թե հետևել են նրա կրթությանը, այլ աշխատեցրել են որպես ծառա։ Հիասթափված միաբանների վերաբերմունքից, շրջապատի թանձր խավարից, նա փախչում է Սևանա վանքը, մտածելով թե այնտեղ կկարողանա խաղաղ պայմաններում նվիրվել գրական աշխատանքի, առանց հաշվի առնելու, թե Սևանը չէր կարող տարբեր

լինել էջմիածնից։ Հարկադրված թողնում է նաև նոր օթևանը, վերադառնում իր ծննդավայրը։

Դեպի լույս, գիտություն ձգտող պատանին նորից է ընկնում ճանապարհ, այս անգամ ծրագրելով անցնել Եվրոպա, ստեղծել կրոնական միաբանություն, որը օգտակար լիներ ժողովրդի մտավոր զարգացմանը, լուսավորությանը։

Մեծ զրկանքներ կրելով հասնում է Հալեպ, մտերմանում լատին հոգևորականների հետ։ Վերջիններս խորհուրդ են տալիս նրան՝ աշխատել որպես կաթոլիկ քարոզիչ հայերի մեջ, սակայն նա ցանկություն է հայտնում մեկնել Հռոմ։ Այդ հոգևորականներից վերցնելով անհրաժեշտ վկայականներ, ճանապարհ է ընկնում դեպի Պոլիս, այնտեղից Իտալիա անցնելու մտադրությամբ։ Հազիվ հասած Կիպրոս, ծանր հիվանդանում է, ապաքինվելուց հետո վերադառնում է Սեբաստիա, ս. Նշան վանքը, 1696 թ. ձեռնադրվում է քահանա։

Դարձյալ ճանապարհորդություններ, դժվարություններ, զրկանքներ, անհաջողություն Պոլսում, ուսուցչական պաշտոն՝ կարնո մերձակայքում գտնվող Կարմիր վանքում, մինչև որ 1700 թ. վերջապես Պոլսում գտնում է իրեն ձեռք մեկնող լատին հոգևորականներ և 1701 թ. սեպտեմբերի 8-ին իրագործում է տարիների երազը, ստեղծում կրոնական միաբանություն՝ տասը անդամներով։

Այդ տարիներին հայ լուսավորչական եկեղեցին, Պոլսի հայոց պատրիարքի գլխավորությամբ, մղեգին պայքար էր մղում կաթոլիկական ներթափանցման դեմ, սուլթանական կառավարության միջոցով աքսորի, մինչև անգամ մահվան դատապարտել տալով կաթոլիկ որոշ քարոզիչների։

Մխիթարը ընկնում է կասկածի տակ, 1706 թ. հարկադրված է լինում միաբանությունը տեղափոխել Մեթոն քաղաքը, որն այդ ժամանակ գտնվում էր Վենետիկի գերիշխանության տակ։ Այստեղ նա իր աշակերտներին ուսուցանում է հայոց լեզու և հին մատենագրություն։ Երբ սկսվում է թուրքերի և վենետիկցիների պատերազմը (1715 թ.), թողնում է տեղի Մորեայի վանքը, ապաստանում Վենետիկում։

Հռոմի պապը, նկատելով որ միաբանությունը կարող է օգտակար լինել կաթոլիկության տարածմանը Արևելքում, մասնավորապես պետականազուրկ հայ ժողովրդի մեջ, ընդառաջում է Մխիթարին, տրամադրում փոքրիկ մի դղյակ, նյութական միջոցներ, իսկ 1717 թ. հատուկ հրովարտակով նրան է հանձնում Վենետիկ քաղաքի մոտ գտնվող ս. Ղազար կղզին։

Իտալիայում հաստատվելու առաջին տարիներից Մխիթարը սկսում է լույս ընծայել իր կամ միաբանության մյուս անդամների գրած կամ թարգմանած գրքերը, բացառապես կրոնական բովանդակությամբ։

Միաբանությունը իր գործունեության առաջին օրերից հարկադրված էր հաշվի առնել մի կողմից Հռոմից եկող հրահանգները, մյուս կողմից՝ հայ իրականության պահանջը, որով միայն պիտի կարողանար թափանցել ժողովրդական լայն զանգվածների մեջ։ Առանց առաջինի չէր կարող շարունակել գոյությունը, առանց երկրորդի չէր գտնելու գործունեության ասպարեզ։

Մխիթարը կարողանում է համարեն զուգակցել արտաքին հարկադրանքը ազգային շահերի պաշտպանության հետ, փորձելով ապացուցել, որ կաթոլիկական դավանանքին հետևելը չի կարող խանգարել իր ժողովրդի մտավոր զարգացմանը ծառայելուն, և որ հայ մշակույթին ծառայելն էլ չի կարող արգելք լինել կաթոլիկությանը։

Ադրիատիկի գեղատեսիլ ջրերում ծվարած այս կղզում Մխիթար ծավալում է լայն գործունեություն, աստիճանաբար մեծացնելով միաբանությունը, պատրաստելով նոր աշակերտներ։

Մխիթար Սեբաստացուն չհաջողվեց տպարան հիմնել ս. Ղազար կղզում։ Միաբանության գրքերը երկար տասնամյակներ տպագրվել են Վենետիկում գործող իտալական տպարաններում, մասնավորապես Անթոնի Բորթոլիի տպարանում, որը, ձեռք բերելով հայերեն մեծաքանակ տառատեսակներ, տպագրել է այնպիսի ստվարածավալ գրքեր, ինչպես Մխիթար Սեբաստացու Բառգիրքը, Աստվածաշունչը և այլն։ Հետագայում, արդեն Մխիթարի հաջորդ աբբահայր Ստեփանոս Մելգոնյանի օրոք, 1789 թ. վանքը ունենում է սեփական տպարան, որը, տարեցտարի ընդարձակվելով, դառնում է Իտալիայի լավագույն տպարաններից մեկը, օժտված ոչ միայն հայերեն, այլև շատ լեզուների բազմատեսակ տառերով, գեղատիպ հրատարակություններ տալու բոլոր հնարավորություններով։ Վերջին երկու հարյուր տարիների ընթացքում այդ տպարանում տպագրվել են գրական, պատմա-բանասիրական հարյուրավոր գրքեր, ինչպես և Վենետիկի Մխիթարյանների պաշտոնաթերթ «Բազմավեպը», պատկերազարդ «Գեղունին» և այլն։

Հայկական կրոնական մեկ միաբանության տալով աշխատելու

այդքան մեծ հնարավորություններ, Հռոմը հետապնդում էր առաջին հերթին հայ ժողովրդի մեջ կաթոլիկություն տարածելու ծրագրի իրագործումը։ Դա կարող էր կատարվել երկու ուղղությամբ՝ կենդանի քարոզի և կրոնական գրքերի տպագրության ու տարածման ճանապարհով։ Ճիշտ է, միաբանության շատ անդամներ եղել են հայկական շրջաններում, իրենց կրթական գործունեության վուգընթաց զբաղվել քարոզչությամբ, ոմանք էլ ունեցել են միայն քարոզչական գործունեություն, սակայն Մխիթարի հիմնական նպատակը եղել է գրավոր խոսքը, հրատարակչական աշխատանքը։

Մխիթար Սեբաստացին թողել է ինքնուրույն և թարգմանական բազմաթիվ երկեր, մեծ մասամբ կրոնական բովանդակությամբ՝ աղոթամատյաններ, վարքաբանություններ, մեկնություններ և այլն, որոնք այժմ որևէ արժեք չեն ներկայացնում։

Նրա երկերի մեջ կարևոր են քերականական և բառարանագրական աշխատությունները։ Սեբաստացին հրատարակել է «Քերականութիւն գրաբար լեզուի հայկազեան սեռի», «Հարցումն քերթողական և պատասխանի զքերականութենէ և զմասանց նորին» և այլ գրքեր։

Սեբաստացու այս աշխատությունները, իրենց վրա կրելով հանդերձ դարաշրջանի կրոնական մտայնության կնիքը, կանգնած էին ժամանակաշրջանի լեզվաբանության գիտական մակարդակի վրա։

Սեբաստացուց առաջ լատին և հայ կաթոլիկ քարոզիչները՝ Ֆրանչիսկո Ռիվոլա, Կղեմես Գալանոս, Հովհ. Հոլով և ուրիշներ փորձել էին մեր լեզուն հարմարեցնել լատիներենի քերականական օրինաչափություններին։ Մխիթարի՝ գրաբարի քերականության ամենամեծ արժանիքն այն էր, որ փորձ էր արվում հոլովման ու խոնարհման նորամուտ ձևերը բաղդատել հին հայերենի համապատասխան ձևերի հետ, ցույց տալ ավանդականի առավելությունները լատինաբանություններից։ Ճիշտ է, Մխիթարը չկարողացավ միանգամից ազատագրվել բոլոր նորամուծություններից, սակայն գծեց ուղին, որով ընթացան հետագա քերականները, մասնավորապես Միք. Ջամչյանը, որի դերը այս գործում անհամեմատ ավելի մեծ է։

Առաջինը Սեբաստացին փորձեց բացահայտել հայերենի ներքին օրինաչափությունները, աշխարհաբարի և գրաբարի փոխհարաբերության, օտար փոխառությունների, բարբառների առաջացման և այլ հարցեր, դրանց տալով հիմնականում ճիշտ բացատրություն։ Հայոց լեզվի ծագումնաբանության հարցում որոշ չափով տուրք տալով ավանդական այն տեսակետին, թե հայերենը նախալեզու է, հարցի հանգամանալից վերլուծման ընթացքում նա հանգեց լեզուների խմբակցության, ցեղակցության գաղափարին, որոնելով հատման կետեր հայերենի և այլ լեզուների միջև։

Արևելագիտության զարգացման իր ժամանակի մակարդակը հնարավորություն չի տվել նրան՝ փոխազդեցությունների խնդրում կանգնել ավելի գիտական մեթոդի վրա, որը հետագայում հիմք դարձավ հնդեվրոպական դպրոցի համար, բանալի՝ թե հնչյունային ինչպիսի օրենքներով պետք է որոշել այս կամ այն բառի՝ նույն արմատից առաջանալու հարցը, սակայն, դրանով հանդերձ, առաջավոր էր նրա այն մոտեցումը, որով հայերենը չէր դիտում ներպարփակ լեզու, այլ՝ ներքին և արտաքին զարգացման մեջ։

Քննելով գրաբարի և աշխարհաբարի փոխհարաբերության հարցը, նա հիմնականում ճիշտ է բացատրել բարբառների առաջացումը։

Հայ բառարանագրության մեջ դարագլուխ կազմող գործ է Մխիթարի «Բառգիրք հայկազեան լեզուի» երկասիրությունը։ Լատին քարոզիչների կողմից ստեղծված լատիներեն—հայերեն բառարանները լավագույն դեպքում Աստվածաշնչի թարգմանության բառապաշարի, այն էլ դժվարահասկանալի բառերի բացատրություններն էին, լի սխալներով, թյուրիմացություններով, արդյունք՝ հեղինակների անիրազեկության հայերենին։ Սեբաստացու բառարանում տեղ են գտել ոչ միայն Աստվածաշնչի թարգմանության, այլև հայ հին մատենագրության մեջ գործածված բառերը, գեթ այն սահմանում, որ եղել են հեղինակի տրամադրության տակ, տպագիր կամ ձեռագիր մատյաններում։

Միաժամանակ նա իր բառարանում փորձել է ստուգաբանել հայերեն բազմաթիվ բառեր, գիտական բացատրություն տալով հատկապես հունարենից, պարսկերենից, եբրայերենից փոխառյալ շատ բառերի։

Սեբաստացին չտեսավ այդ արժեքավոր բառարանը լրիվ տպագրված։ Առաջին հատորի վերջին մամուլների տպագրության օրերին նա ծանր հիվանդանում է և վախճանվում 1749 թ. ապրիլի 27-ին, 73 տարեկան հասակում։

Բառգրքի երկրորդ հատորը լույս է տեսել հետմահու, 1769 թ.։ Այն ըստ էության առաջին հատորի հավելվածային մասն է և պարունակում է առաջինից դուրս մնացած բառերը, նաև հատուկ ա-

նունների բառարանը, գրաբարից աշխարհաբար և աշխարհաբարից գրաբար բառարանները։ Սրանցից արժեքավոր է մասնավորապես աշխարհաբարից գրաբար բառարանը, որտեղ արձանագրված են արդեն այդ դարում մեր ժողովրդական լեզվում օգտագործված թուրքերեն բառերը և դրանով էլ փաստորեն դառնում է թուրքերենից փոխառյալ բառերի առաջին բառարանը։

Մխիթարի դերը հայ լեզվաբանության զարգացման ու մշակույթի պատմության մեջ չի սպառվում իր գրչին պատկանող աշխատություններով։ Զգալի է այն ծառայությունը, որ կատարել է նրա անունը կրող միաբանությունը վերջին երկու հարյուրամյակների ընթացքում, Վենետիկում և Վիեննայում։

Բացի Վենետիկի ս. Ղազար կղզու և Վիեննայի վանքի վանական դպրոցներից, որոնք հիմնականում պատրաստել են հոգևորականներ, Մխիթարյանները դպրոցներ են ունեցել այն բոլոր քաղաքներում, որտեղ մեծ թվով հայեր են ապրել։

Մխիթարյանները խոշոր դեր են կատարել հայ հին մատենագրության նմուշների հավաքման ու հրատարակման գործում։ Վենետիկի և Վիեննայի Մխիթարյանների վանքերում պահվում են 4000-ի չափ ձեռագրեր, տասնյակ հազարավոր հնագույն տպագրություններից մինչև մեր օրերում լույս տեսած հայերեն գրքեր։ Վենետիկի Մխիթարյանները հրատարակել են հին մատենագրության դրեթե բոլոր հայտնի դեմքերի՝ Ագաթանգեղոսի, Փավստոս Բուզանդի, Խորենացու, Կորյունի, Եզնիկի, Եղիշեի, Ղազար Փարպեցու, Հովհան Մանդակունու, Գրիգոր Նարեկացու, Ներսես Շնորհալու և ուրիշների երկերը։

Մխիթարյանները թարգմանել են հունա-հռոմեական դասական գրականության և արևմտաեվրոպական գրականության լավագույն նմուշները։ Վենետիկի և Վիեննայի Մխիթարյանները տպագրել են Հոմերոսի «Իլիականն» ու «Ոդիսականը», Պլուտարքոսի «Զուգակշիռների» վեց հատորները, Քսենոփոնի «Կյուրոսի Խրատը», Կիկերոնի, Սենեկայի, Մարկոս Ավրելիոսի, Վիրգիլիոսի երկերը, Սոֆոկլեսի ողբերգությունները, Եզոպոսի առակները, Դանթեի «Աստվածային կատակերգությունը», Միլտոնի «Դրախտ կորուսյալը», Բայրոնի «Մանֆրեդը», Ռասինի, Կոռնելի ողբերգությունները և այլն։

Մխիթարյանների գրական-բանասիրական աշխատանքը ընդգրկում է հայ մշակույթի բոլոր ոլորտները՝ պատմագրություն, հնագրություն, աշխարհագրություն, մատենագրություն, լեզվաբանություն և այլն։

Մխիթար Սեբաստացի, *Դուռն քերականութեան աշխարհաբար լեզուին հայոց, շարադրեցեալ տաճկականաւ լեզուաւ, Վենետիկ, 1727։*

Մխիթար Սեբաստացի, *Քերականութիւն գրաբարի լեզուի հայկազեան սեռի, Վենետիկ, 1730։*

Մխիթար Սեբաստացի, *Բառգիրք հայկազեան լեզուի, հտ. Ա, Վենետիկ, 1749։*

Ագոնց Ստ., *Պատմութիւն կենաց և վարուց տեառն Մխիթարայ Սեբաստացւոյ, Վենետիկ, 1810։*

Խորոյան Հովհ., *Վարք Մխիթարայ արբայի Սեբաստացւոյ, Վենետիկ, 1901։*

«Հիշատակարան երկհարյուրամյա հոբելինի Մխիթարյան միաբանության», Վենետիկ, 1901։

Աղայան Է., *Հայ լեզվաբանության պատմություն, հտ. 1, Երևան, 1958։*

Ջահուկյան Գ., *Գրաբարի քերականության պատմություն (XVII—XIX դդ.), Երևան, 1974։*

Գ. ՍՏԵՓԱՆՅԱՆ
(արվեստաբանության դոկտոր)

ՄԻՔԱՅԵԼ ՉԱՄՉՅԱՆ

XVIII դարի հայ ականավոր պատմաբան ու լեզվաբան Միքայել Չամչյանը (1738—1823) ծնվել է Կոստանդնուպոլսում: Դեռ մանուկ հասակից նա դրսևորել է աչքի ընկնող ընդունակություն ինչպես ուսման, այնպես էլ արհեստի մեջ: Չամչյանի կենսագրի վկայությամբ՝ պատանեկությունից նա հաջողակ է եղել «մտօք և ձեռօք»[1]: 23 տարեկան հասակում գնում է Վենետիկ և դառնում Մխիթարյան միաբանության անդամ: Շատ չանցած, ստանում է վարդապետի կոչում և շրջիկ միսիոների պաշտոնով ուղարկվում Արևելք՝ Հալեպից մինչև Բասրա ընկած շրջանները քարոզչություն անելու, կաթոլիկություն տարածելու համար: Մ. Չամչյանը իր ժամանակի կրթված, բազմակողմանի գիտելիքներ ունեցող, հին և ժամանակակից մի շարք լեզուներ իմացող հոգևորականներից մեկն էր: Նա ուներ նաև հռետորական մեծ ձիրք:

1774 թ. վերադառնալով Վենետիկ Մ. Չամչյանն իրեն նվիրում է մանկավարժական և գիտական աշխատանքի: Նա Մխիթարյան միաբանության դպրոցում դասավանդում է հայոց լեզու և քերականություն: 1795 թ. Չամչյանը կրոնական պաշտոնով ուղարկվում է Կոստանդնուպոլիս, որտեղ անցկացնում է իր հետագա կյանքը և մահանում 85 տարեկան հասակում:

Միքայել Չամչյանի գրչին են պատկանում շուրջ մեկ տասնյակ, մեծ մասամբ բազմահատորանոց աշխատություններ: Դրանցից մի քանիսը ունեն զուտ կրոնական բովանդակություն և առանձին հետաքրքրություն չեն ներկայացնում: Այսպես, Չամչյանի մի գործը, որ բաղկացած է տաս մեծադիր հատորներից, Դավիթ մարգարեի սաղմոսների վերլուծությունն ու մեկնաբանությունն է: Սակայն

[1] Ա. Մատթեոս Մաղաք-Թեոփիլյան, կենսագրութիւն երևելի արանց, բառագիրք, հտ. Ա, Վենետիկ, 1839, էջ 811:

Չամչյանին փառք ու պատիվ բերողը եղել են ոչ թե նրա կրոնական գործերը, այլ հայոց լեզվի քերականությանն ու հայոց պատմությանը նվիրված ուսումնասիրությունները: 1779 թ. Չամչյանը հրատարակում է հայոց լեզվի քերականության դասագիրքը, որը երկար տարիների մեղվաջան աշխատանքի արգասիք էր: Ինքը՝ Չամչյանը աշակերտների հետ պարապելու ընթացքում խորն է զգացել այդպիսի դասագրքի հրատապ անհրաժեշտությունը, մանավանդ հայոց լեզուն օտար ազդեցություններից մաքրելու և պաշտպանելու համար: Գիրքը արտակարգ ընդունելություն է գտնում հայ մտավորականության շրջանում: Չամչյանը քերականության առաջին հրատարակությունից հետո էլ մեծ խնամքով վերամշակում և ավելի կուռ է դարձնում այն, նպատակ ունենալով ավելի մատչելի դարձնել սովորողների համար:

Քերականությունը բաժանված է երեք մասի՝ «Յաղագս գործածութեան մասանց բանի», «Յաղագս որպէսութեան մասանց բանի» և «Յաղագս համաձայնութեան մասանց բանի»: Այդ բաժիններում Չամչյանը հանդամանորեն վերլուծում և բացատրում է բառերի հոլովումը, բայերի խոնարհումը, նախադրությունների, մակբայների, շաղկապների, միջարկությունների գործածության կանոնները, ուղղագրության և մի շարք այլ քերականական օրենքներ: Չամչյանի այս աշխատությունը երկար ժամանակ հայկական դպրոցների համար եղել է մայրենի լեզվի ու քերականության ուսուցման դասագիրք:

Միքայել Չամչյանի գրական-գիտական գործունեության, ինչպես և XVIII դարի հայ պատմագիտական մտքի գլուխ-գործոցը նրա «Պատմութիւն Հայոց ի սկզբանէ աշխարհի մինչև ցամ տեառն 1784» խորագիրը կրող աշխատությունն է, բաղկացած երեք մեծադիր հատորներից:

XVIII դ. երկրորդ կեսին հայ հասարակական կյանքի զարգացումը ինչպես գաղթօջախներում, այնպես էլ բուն երկրում օրվա հրատապ հարց էր դարձրել ժողովրդի ամբողջական պատմությունն ունենալը: Այդ մեծ գործը ձեռնարկեց Միքայել Չամչյանը և 1784 թվականին հրատարակեց իր գրքի առաջին հատորը, որին հաջորդ տարիներին հետևեցին մյուս հատորները:

Հեղինակը յուրովի է մեկնաբանում այդ գործի ձեռնարկման դրդապատճառը: Գրքի առաջաբանում նա գրում է. «Բոլորին ցանկալի է ծանոթանալ իրենց ազգի սկզբնավորությանը, և տեղեկանալ նրա գլխով անցած իրադարձություններին: Այս պատճառով էլ այն

ազգերը, որոնք ձեռնհաս եղան՝ հետամտեցին և գրեցին իրենց նախնիների պատմությունն ու նրանց գործերը։ Այսպիսի հոգացողություն թեև մեր ազգի մեջ էլ երևաց, բայց չծաղկեց, որովհետև քչերը ձեռնամուխ եղան այդ գործին ու օտարներից շատերն էլ մեր ազգի մասին գրեցին, բայց սխալներով լի, հերյուրանքներով ու ստերով, որով իսպառ նսեմացավ ծանոթությունը մեր ազգի մեջ եղած գործերին։

Այս տեսնելով վաղուց հետե որոշեցինք գրել մեր ազգի օրինավոր պատմությունը, որպեսզի այս ասպարեզում էլ ուրիշ ազգերից ետ չմնանք»։

Հայրենասիրական ձգտումն է դրդել պատմաբանին երկու տասնամյակից ավելի ջանք ու ճիգ թափել, նույնիսկ «տառապանքներ կրել», ինչպես խոստովանում է ինքը, որ կարողանա շարադրել ժողովրդի պատմությունը սկզբից մինչև իր օրերը, ի մի բերելով այն ամենը, ինչ տվել էին միջնադարյան հայ պատմագիտությունը և օտար աղբյուրները հայ ժողովրդի ու նրա հայրենիքի մասին։

Մ. Չամչյանը իր «Հայոց պատմությունը» գրել է *այն ժամանակ*, երբ հայ պատմիչների աշխատությունները մեծ մասամբ դեռևս չէին հրատարակված։ Գործը գլուխ բերելու համար նա փնտրել և գտել է հայ հին մատենագիրների ձեռագիր գործերը, համեմատել իրար, ապա նաև օտար աղբյուրների հետ, անգամ նույն աշխատության տարբեր օրինակները համեմատելով, ստուգել է նկարագրված դեպքերի ճշտությունը և նոր շարադրել պատմությունը։

Չամչյանի «Հայոց պատմության» արժանիքներից մեկն էլ այն է, որ նա ոչ միայն առաջին անգամ օգտագործել է հունա-հռոմեական աղբյուրները, այլև մեծ թվով ձեռագրաց հիշատակարաններ, որոնցից մի մասի բնագրերը կորած լինելով՝ այժմ դրանք ունեն սկզբնաղբյուրի նշանակություն։

Աղբյուրներն օգտագործելիս Չամչյանը ղեկավարվել է հետևյալ սկզբունքներով. եթե աղբյուրի հաղորդած տեղեկությունը որևէ դեպքի մասին հաստատվում է մի այլ աղբյուրի կողմից, ապա տեղեկությունը հավաստի է և ընդունելի, իսկ եթե ոչ՝ անընդունելի։ Նրա խոսքերով ասած՝ «Չպատմութեանցն բան արժան է տեսանել՝ եթէ զուգահաւասար գտանին ճշմարտապատում վիպասանիցն, վերծանելիք են և ընդունելի, և թէ ոչ, խոտելիք և արհամարհելիք»։

Չամչյանը առաջնահերթ տեղ է տալիս հայկական աղբյուրներին, բայց չի թերագնահատում օտար աղբյուրները։ Նա քննադատում է այն պատմաբաններին, որոնք մի ժողովրդին պատկանող

աղբյուրը, ասենք «հելլենականը», համարում են ճշմարտապատում, իսկ մյուսներինը՝ ոչ։ Բայց Չամչյանը պատմությունը շարադրելիս հաճախ է հրաժարվում այն աղբյուրների հաղորդած տեղեկությունը հիշատակել կամ մեջ բերել, որոնք «մի փոքր այլ կերպ են ավանդում», քան իր մոտեցումն էր տվյալ հարցին, և նույնիսկ «ոչ էլ նրանց անունները կամեցանք հիշատակել այստեղ»,—հայտարարում է Չամչյանը (հտ. Ա, էջ 32)։ Այս բոլորով հանդերձ, պատմաբանի մոտեցումը աղբյուրների նկատմամբ և նրանց օգտագործումը ընդհանուր առմամբ գիտական է։

Միքայել Չամչյանի Հայոց պատմության երեք հատորից յուրաքանչյուրը իր հերթին բաժանված է երկու մասի։ Հեղինակը նյութը շարադրելիս գործադրում է յուրահատուկ մեթոդ։ Յուրաքանչյուր գիրք բաժանված է բուն շարադրանքի և ծանոթագրությունների։ Շարադրանքում տրվում է պատմական դեպքերի ընթացքը՝ համաձայն աղբյուրների տված տեղեկությունների, նույնիսկ գրքի լուսանցքում նշելով աղբյուրի հեղինակին, իսկ ծանոթագրություններում, որոնք ծավալով երբեմն հավասարվում են շարադրանքին, Չամչյանը մեկնաբանում է աղբյուրի հաղորդածը, դրսևորում իր վերաբերմունքը դեպքերի ու աղբյուրների նկատմամբ։

Ամբողջ պատմությունը՝ սկսած հայ ժողովրդի ծագումից մինչև XVIII դ. վերջը հեղինակը բաժանում է վեց շրջանի՝ ա) Հայկազյան նահապետների շրջան, բ) Արշակունիների թագավորության շրջան, գ) մարզպանական և արաբական տիրապետության շրջան, դ) Բագրատունիների թագավորության շրջան, ե) Ռուբինյան թագավորության շրջան և զ) թուրք-պարսկական տիրապետության շրջան։ Պատմության այսպիսի պարբերացման նկատառում ոչ թե երկրում տիրող սոցիալ-տնտեսական կարգերն են, այլ հայկական թագավորական դինաստիաների և օտար նվաճողների քաղաքական տիրապետության ժամանակաշրջանները։ Հասկանալի է, որ XVIII դ. վերջին Մխիթարյան միաբանության անդամը իր ժամանակի տիրապետող պատմագիտության շրջանակից դուրս գալ չէր կարող և պատմության պարբերացման ավելի ճիշտ սկզբունք կիրառել ի վիճակի չէր։

Առաջին հատորը ընդգրկում է հայ ժողովրդի ծագումից մինչև Արշակունյաց դինաստիայի անկումը։

Հատորի առաջին բաժինը՝ Հայկազյան նահապետների շրջանը, որը շարադրված է Մովսես Խորենացու և հայ մյուս մատենագիրների հաղորդած առասպելախառն ավանդությունների հիման վրա,

գիտական առանձին արժեք չունի։ Ջամչյանը հայ ժողովրդի ծագումը ոչ միայն բացառապես բացատրում է Հայկի և Բելի առասպելով, այլև գտնում է, որ Հայկը, Արամանյակը, Արամայիսը, Արան և այլն եղել են պատմական անձնավորություններ, որոնք հիմք են դրել Հայկական պետությանը։

Մաքայել Ջամչյանը հայ ժողովրդի այդ վաղ շրջանի պատմությունը չի համարում ավանդություններով ու առասպելաբանությամբ շաղախված։ Ընդհակառակն, նա գտնում է, որ ոչ մի ազգ չունի իր ծագման և վաղ շրջանի մասին այնպիսի ճշմարտապատում պատմություն, ինչպիսին ունեն հայերը (հմ. Ա, էջ 34)։ Ավելին, նա այնտեղ է հասնում, որ հայոց լեզուն համարում է աշխարհի առաջին լեզուն, Նոյի լեզուն, որովհետև ըստ նրա, հայ ժողովուրդը առաջացել է Նոյի որդիների ժառանգներից, որոնք խոսել են իրենց նախահոր լեզվով։

Եթե նկատի չունենանք Խորենացու հետևությամբ թուլլ տրված հատկապես նախաքրիստոնեական շրջանի ժամանակագրությանը, թագավորների հաջորդականությանը և նրանց դինաստիական պատկանելությանը վերաբերող սխալներն ու շփոթումները, որոնք իր ժամանակի հայ պատմագիտության զարգացման մակարդակի հետևանք էին, ապա առաջին հատորի երկրորդ մասում Մ. Ջամչյանը ընդհանուր առմամբ ճիշտ է գնահատում հայ նշանավոր թագավորների ու պետական գործիչների քաղաքական, ռազմական, տրնտեսական-շինարարական, մշակութային գործունեությունը. հանդես է գալիս հայկական կենտրոնացված պետության ջերմ պաշտպանությամբ, դատապարտում է հայ նախարարների կենտրոնախույս ձգտումները, վեր է հանում իր պետական անկախության համար հայ ժողովրդի մղած պայքարի դրվագները և այլն։

Հատորի վերջին մասում հեղինակը բավական ընդարձակ շարադրում է նաև հայկական գրերի գյուտի պատմությունը, դրվատում է Մեսրոպ Մաշտոցի, Սահակ Պարթևի և նրանց աշակերտների լուսավորական, ինքնուրույն մատենագրական և թարգմանչական գործունեությունը, գնահատում և նշում է գրերի գյուտի խոշոր նշանակությունը հայկական մշակույթի պահպանման ու հետագա զարգացման բնագավառում։

Երկրորդ հատորն ընդգրկում է մարզպանական շրջանի (V—VI դդ.), արաբական տիրապետության և ապա Բագրատունյաց թագավորության պատմությունը։ Այս հատորում հեղինակը հանգամանորեն լուսաբանում է հայ ժողովրդի մղած ազատագրական

պատերազմները պարսկական, բյուզանդական և արաբական զավթիչների դեմ։ Հատկապես Սասանյան Պարսկաստանի դեմ 451 թ., 482—484 թթ. և 571 թ. ապստամբությունները թեև Ջամչյանը բնութագրում է որպես կրոնական պատերազմներ, սակայն նա այդ ապստամբությունների պատճառները նշելիս, բացի կրոնափոխության հարկադրանքից, չի մոռանում հիշատակել նաև պարսից արքունիքի՝ Հայաստանում վարած հարկային, վարչական և հայ նախարարական տներին ժառանգական իրավունքներից զրկելու քաղաքականության մասին։ Հատորում Ջամչյանը մեծ տեղ է տվել հայկական պետականության վերականգնման՝ ի դեմս Բագրատունիների թագավորության։ Նա շարադրում է թագավորության հրոչակման և ամրապնդման ընդարձակ պատմությունը, ժողովրդի մղած պայքարը արաբական էմիրությունների դեմ՝ պետականությունը պահպանելու համար, երկրի մասնատումը հայկական մանր իշխանությունների և թագավորության անկումը։ Հեղինակի ուշադրությունից չի վրիպել նաև թոնդրակեցիների աղանդավորական-գյուղացիական շարժումը։ Սակայն, բնականաբար, նա այն դիտում է լոկ որպես աղանդավորական շարժում և չի նկատում նրա սոցիալական ու դասակարգային էությունը։

Աշխատության վերջին՝ երրորդ հատորում պատմվում է նախ հայ ժողովրդի մի հատվածի ստեղծած պետական կյանքի մասին Կիլիկիայում և ապա հայ ժողովրդի ծանր գոյավիճակի մասին կիսաբարբարոս ցեղախմբերի ու թուրք-պարսկական տիրապետության տակ՝ բուն Հայրենիքում։ Այս հատորի արժանիքները ավելի բարձր են մանավանդ այն տեսակետից, որ Ջամչյանը XVII—XVIII դարերի պատմությունը շարադրելիս այնպիսի դեպքեր և երևույթներ է ի հայտ բերում, որոնց մասին այլ աղբյուրներում կա՛մ չի խոսվում, կա՛մ էլ միայն ակնարկվում է։ Հատորի վերջին գլուխները փաստորեն հանդիսանում են սկզբնաղբյուր։

Միքայել Ջամչյանը հայ ժողովրդի պատմությունը շարադրելիս մեծ տեղ է տալիս եկեղեցական-դավանաբանական հարցերին։ Այստեղ նա բավականին ծանր կացության մեջ է ընկնում, մի կողմից, որպես կաթոլիկական միաբանության անդամ, իսկ մյուս կողմից, որպես հայ հայրենասեր մտավորական-դիտնական։ Նա չէր կարող բացարձակապես դեմ դուրս գալ կաթոլիկական եկեղեցու սկզբունքներին և Վատիկանի ձգտումներին, որն ուզում էր իրեն ենթարկել հայկական եկեղեցին, բայց միևնույն ժամանակ հետու

էր հայկական եկեղեցու ինքնուրույնությունը և նրա սկզբունքները ոտնահարելու մտքից։ Այդ դրությունից դուրս գալու համար Չամչյանը բռնում է երկու եկեղեցիների միջև դավանաբանական հարցերում եղած տարբերությունները համահարթելու ուղին և հանգում է այն եզրակացության, որ հայկական եկեղեցին ի սկզբանե չի հակադրվել կաթոլիկականին։

Չամչյանի Հայոց պատմության լույս աշխարհ գալը իր ժամանակին խոշոր երևույթ էր հայ պատմագիտության և ընդհանրապես հայագիտության մեջ։ Այժմյան պատմագիտության պահանջների տեսանկյունից, ինչ խոսք, Չամչյանի աշխատությունը՝ շարադրված լինելով կղերական-իդեալիստական աշխարհայեցությամբ, արժանիքների հետ միասին ունի նաև շատ սխալներ, անընդունելի տեսակետներ ու թերություններ։ Օրինակ, անտես է առնված երկրի սոցիալ-տնտեսական կյանքը, ժողովրդի տարբեր խավերի իրավական և տնտեսական կացությունը, մեծ տեղ է տրված քաղաքական անցուդարձերին և անհատների անձնական գործունեությանն ու դերին և այլն։

Իր գրական-գիտական աշխատություններով Միքայել Չամչյանը զգալի դեր խաղաց հայագիտության ու հայ ժողովրդի մշակութային կյանքի հետագա վերելքի գործում։ Նախ նա ի մի բերեց հայ պատմագիտության նվաճումները, ամփոփեց հայ ժողովրդի հարուստ պատմությունը, ժողովրդին տվեց մի ստվարածավալ ուսումնասիրություն, որը դարագլուխ կազմեց հայ պատմագիտության զարգացման մեջ։ Պատահական չէ, որ ժամանակի հայ մտավորականությունը ողջունեց այդ աշխատության հրատարակումը։

Չամչյանը Հայոց պատմություն գրելու համար ոչ միայն տասնյակ տարիների ջանադիր աշխատանք է կատարել, այլև գործին մոտեցել է գիտական բարեխղճությամբ, օգտագործել է հայտնի, հաճախ էլ փնտրել գտել է Հայաստանի և հայերի մասին գրված նոր աղբյուրներ՝ ինչպես հայերեն, այնպես էլ այլ լեզուներով։

Չամչյանի քերականության դասագիրքն ու «Հայոց պատմություն» աշխատությունը, մանավանդ վերջինը, նպաստեցին ժողովրդի ինքնագիտակցության բարձրացմանը, սերունդներ դաստիարակեցին հայրենասիրության և ազգային ինքնաճանաչման ոգով։ Այդ աշխատությունները ունեն նաև մշակութային մեծ նշանակություն։

«Քերականութիւն Հայկազեան լեզուի, յօրինեալ ըստ նախնի ուղղախօսութեան՝ ի հայր Միքայէլ վարդապետէ Չամչեանցո, Վենետիկ, 1779, նաև Վենետիկ, 1801, Կալկաթա, 1823, Թիֆլիս, 1826, Կալկաթա, 1830 (համառոտ), Վենետիկ, 1831, Շուշի, 1833, Վենետիկ, 1843։

Չամչյան Մ., Պատմութիւն Հայոց, Վենետիկ, հտ. I, 1784, հտ. II, 1785, հտ. III, 1786։

Մաղաք-Թեոփիլյան Մ., Կենսագրութիւն երևելի արանց, հտ. Ա, Վենետիկ, 1839։

Լեո, Հայոց պատմություն, հտ. III, Երևան, 1946։

Ջահուկյան Գ., Գրաբարի քերականության պատմություն (XVII—XIX դդ.), Երևան, 1974։

Ս. ՊՈՂՈՍՅԱՆ
(պատմական գիտությունների դոկտոր)

ՀՈՎՍԵՓ ԷՄԻՆ

Հովսեփ Էմինը (Էմին Հովսեփի Էմինյան, 1726—1806) XVIII դարի երկրորդ կեսի հայ ազատագրական մտքի ու լուսավորչական շարժման խոշոր դեմքերից մեկն է։

Էմինի նախահայրերը Հայաստանից տեղահան են արվել XVII դ. սկզբին՝ Շահ-Աբաս Առաջինի կողմից հայերի բռնագաղթի ժամանակ։ Անցնելով Պարսկաստան, նրանք բնակություն են հաստատում Համադան քաղաքում, ուր և ծնվում է Հովսեփ Էմինը։ Մանուկ հասակից նա զրկվում է մորից։ Հայրը առևտրական գործերով մեծ մասամբ եղել է Հնդկաստանի Կալկաթա քաղաքում, և որդու դաստիարակությամբ զբաղվել է պապը՝ Միքայելը, թեև վերջինս նույնպես զբաղվել է առևտրով ու ճանապարհորդություններ է կատարել։ Էմինը մեծ մասամբ նրանից է լսել Հայաստանի և հայ ժողովրդի մասին, Սյունիքի ապստամբության պատմությունը, նրանից է իմացել ժողովրդի ծանր վիճակի մասին, ու պապի հետ ունեցած այդ զրույցները մեծ ազդեցություն են թողել պատանու վրա։

Տարիներ հետո Էմինը փոխադրվում է հոր մոտ՝ Կալկաթա, ուր և ընդունվում է անգլիական դպրոց։ Կալկաթայում Էմինը հաճախ շփվել է անգլիացիների հետ, դիտել է անգլիական զորքերի զինավարժությունները։ Նա այստեղ հանգում է այն մտքին, որ իր ազգակիցների ազատագրական պայքարին օգնելու համար պետք է սովորել ռազմական գործը, որովհետև դա, ինչպես ընդգծում է իր հուշերում, օտար զավթիչների դեմ ժողովրդի մղած պայքարում ունի վճռական դեր։

Եվրոպայում զինվորական կրթություն ձեռք բերելու իր ցանկությունը Էմինը հայտնում է հորը, բայց վերջինս կտրականապես մերժում է։ Հակառակ հոր կամքին նա վարձվում է անգլիական մի նավում որպես սևագործ բանվոր և ուղևորվում Անգլիա 1751 թ. փետրվարի 14-ին՝ դատարկ գրպանով և առանց ծանոթային ղգեստի։

Էմինը Լոնդոնում շատ դժվարություններ է կրում, բայց վերջի-վերջո անգլիական հայտնի գրող, հասարակական-քաղաքական գործիչ Էդմոնդ Բյորքի և ապա Նորթումբերլենդի դքսի օգնությամբ տեղավորվում է Վուլվիչի անգլիական ռազմական ակադեմիայում։ Նորթումբերլենդի դքսին գրած բացատրականում Էմինը հանգամանորեն պարզաբանում է իր Լոնդոն գալու շարժառիթները, նպատակը և մասամբ հետագա անելիքները։ Այդ բացատրականում, որ ամբողջությամբ բերված է նրա ինքնակենսագրական բնույթ ունեցող գրքում, ասված է, թե ինքը նպատակ ունի սովորել, կրթվել, վերադառնալ հայրենիք և նվիրվել հայրենիքի ազատագրության գործին։ Եվրոպա գնալու նպատակի մասին Էմինը խոսում է նաև Հորը գրած նամակում։ Այնտեղ ասված է, որ ինքը Լոնդոն է գնացել սովորելու պատերազմի արվեստը, որով պետք է պատերազմել նրանց դեմ, ովքեր հալածում են հայ ազգին ու նրան գերի պահում։ Առանց այդ արվեստի անհնար է ազատել հայրենիքը օտարների տիրապետությունից։

Տասներեք ամիս Վուլվիչի ռազմական ակադեմիայում սովորելուց հետո Էմինը ցանկություն է հայտնում մասնակցելու անգլո-ֆրանսիական պատերազմին և իր բարեկամների ու հովանավորների համաձայնությունն ստանալով մեկնում է ռազմաճակատ։ Նա դիմել է այդ քայլին, որովհետև ավելի լավ է համարել զորոցում տեսությամբ զբաղվելու փոխարեն կռվի գնալ և գործնականում սովորել պատերազմական արվեստը։ Ռազմի դաշտում Էմինը ցուցաբերում է խիզախություն ու համառություն, արդարացնելով իր հովանավորողների հույսերն ու սպասումները։ Պատերազմի կապակցությամբ Հոլանդիայում եղած ժամանակ Էմինը հանդիպում է ունենալ այնտեղ գտնված հայ առևտրականների հետ։ Այդ մասին ինքը իր կենսագրության մեջ չի խոսում, բայց Էմինի բարեկամներից և աջակցողներից մեկի՝ տիկին Մոնթեքյուի մի նամակում ասված է, թե Էմինը խորհրդակցել է Հոլանդիայի քաղաքների հայ առևտրականների հետ, հայտնել է նրանց իր հետագա գործունեության ծրագրի մասին և ստացել նրանց հավանություն։

Էմինի մտահղացումների և հայացքների մասին մոտավոր դաղափար է տալիս վրաց Հերակլ թագավորին նրա գրած նամակը։ Այստեղ Էմինը զարգացնում է նախ հայ-վրացական միացյալ պետություն ստեղծելու գաղափարը, ապա խոսում այն մասին, որ

եվրոպական ժողովուրդների հաղթանակները և հզորությունը ձեռք չեն բերվել միայն բազկի ուժով, այլ ամեն ինչ կատարվում է արվեստով ու իմաստությամբ, ոչ մի ազգ հզոր չէ առանց իմաստության: Էմինը դիմելով Հերակլին ընդգծում է, թե այն ամենը, ինչ որ գիտության վրա հիմնված չէ, որքան էլ հզոր լինի ու բարձր, նմանվում է մի բանի, որ շինված է ավազի վրա: Հերակլին նա հիշեցնում է, թե ինչպես ռուսաց կայսր Պետրոս Առաջինը սովորեց, իմաստություն ու գիտություն ձեռք բերեց և իր թագավորությունը հզոր դարձրեց: Այնուհետև Էմինը նամակում սրտի կսկիծով անդրադառնում է հայ ժողովրդի ծանր դրությանը և ցանկություն է հայտնում ծառայության մտնել Հերակլի մոտ և իր ուժերի չափ օժանդակել Հայաստանում ու Վրաստանում գիտության տարածմանը, այսինքն՝ ժողովրդի լուսավորության գործին, եվրոպական ռազմական արվեստի ոգով բանակը վարժեցնելուն ու կազմակերպելուն և օտարների ճնշումներից ու հալածանքներից ժողովրդին ազատագրելուն:

Հայ-վրացական միացյալ պետության ստեղծման գաղափարն այն ժամանակվա պայմաններում ուներ կարևոր քաղաքական նշանակություն: Էմինը այն տեսակետն ուներ, թե հայ և վրաց ժողովուրդներն առանձին-առանձին չեն կարող իրենց ազատագրության և անկախության համար հաջողությամբ պայքարել թե՛ թուրքական և թե պարսկական պետությունների դեմ: Հարկավոր է միավորել նրանց ուժերը ու նրանց գլուխ դնել մի մարդու, որի հեղինակությունը ճանաչվեր և ընդունելի լիներ երկու ժողովուրդների համար էլ: Այդպիսին Հերակլ թագավորն էր, որի տոհմական ծագումը կապվում էր Բագրատունյաց տոհմի հետ և ընդունելի էր ինչպես վրացիների, այնպես էլ հայերի համար: Այս գաղափարը դրված է նաև Մադրասի խմբակի հրատարակած «Որոգայթ փառաց» գրքում, որի շարադրմանը, ամենայն հավանականությամբ, մասնակցել է նաև Էմինը:

Հերակլին գրած նամակում Էմինը արծարծում էր այն միտքը, թե որևէ ազգ մյուս ազգերի կողմից ճանաչվում և հարգվում է այն դեպքում, երբ ունի պետություն, հզոր ուժ: Ազգի ու նրա պետության հզորությունն ու ուժեղությունը հենվում է, առաջին հերթին, գիտության և արվեստի վրա: Գիտություն ասելով Էմինը հասկանում էր բացի զանազան երևույթներին ու բնագավառներին վերաբերող գիտելիքների պաշարից՝ նաև կրթություն, դաստիարակություն, ունակության ու հմտության ձեռք բերում և առհասարակ

լուսավորության ու քաղաքակրթության տարածում ժողովրդի մեջ: Իսկ արվեստ համարում էր գերազանցապես ռազմական գործը՝ պատերազմելու և հաղթելու հմտություն, իմաստություն ու կարողություն: Այնուհետև նա շեշտում էր օրինականության պահպանման և ընտիր օրենքների կարևորությունը պետությունը ամուր պահելու գործում: Թեև բոլոր բարությունները իմաստությունից են առաջանում, ասում էր նա, բայց իմաստությունն էլ հզոր չէ առանց արդարության, որի հովանին օրենքն է:

1760 թ. Էմինը ուղևորվում է Հայաստան: Հայրենի երկրում ճանապարհորդելիս հայկական Ջինիս գյուղում հետաքրքիր մի դեպք է տեղի ունենում: Նրա և գյուղացիների միջև սկսվում է մտերիմ խոսակցություն: Դիմելով գյուղացիներին նա հարցնում է, թե ինչու՞ նրանք ազատ չեն, ինչու՞ սեփական թագավոր, պետություն չունեն: Գյուղացիները պատասխանում են, թե իրենց ազատությունը այն աշխարհում է լինելու: Այն հարցին՝ ո՞վ է ձեզ այդպես հավատացրել, հետևում է պատասխանը՝ եկեղեցու սուրբ հայրերը, որոնք ասում են, թե հայ ազգը աշխարհի սկզբից հպատակ է եղել և այդպես էլ պետք է մնա: Այս խոսակցության ժամանակ Էմինը գրպանից հանում է Մովսես Խորենացու «Հայոց պատմությունը», որից տեղի քահանան հատվածներ է կարդում հայոց թագավորության մասին: Այնուհետև Էմինը պատմում է եվրոպական ժողովուրդների մասին, թե ինչպես նրանք ազատ են ապրում, և Ավետարանն ու սուրբ գրքերը չեն հասկացել այնպես, ինչպես հայ հոգևորականներն են բացատրում: Եվրոպական ազգերը խաչը դրոշ են դարձրել, որով քաջ զինվորները կռվում և մեռնում են հակառակորդի դեմ մղած մարտերում: Էմինը քարոզում է գյուղացիներին, որ բանական էակը չպետք է հանդուրժի ուրիշին գերի լինել, նույնիսկ չպետք է ուզենա, որ իր կրոնակիցները փորձեն բռնանալ իր վրա: Նա գյուղացիներին բացատրում է, թե նախախնամության կողմից բոլոր մարդիկ հավասար են ստեղծվել, որպեսզի պատշաճ օրենքներով կառավարվեն նույն արդարությամբ:

Հետո Էմինը գնում է Կարին, ապա՝ Բայազետ և այնտեղից էլ 1761 թ. ապրիլի վերջերին՝ Էջմիածին, որտեղ հոգևորականները, բացի կաթողիկոս Հակոբ Շամախեցուց, անհամակիր են գտնվում նրա նկատմամբ: Պետք է ենթադրել, որ Էմինը իր ծրագրերի մասին խոսել է կաթողիկոսի հետ: Նույն թվականի գարնան վերջերին նա դուրս է գալիս Էջմիածնից և ուղևորվում է Լոնդոն: Այնտեղ իր բարեկամների միջոցով անցագիր ու հանձնարարականներ է ստա-

նում Լոնդոնի ռուսական դեսպան Գոլիցինից, և 1762 թ. հունվարին արդեն Պետերբուրգում էր: Նա համոզված էր, որ Հայաստանի ազատությունը կարող է իրականանալ Ռուսաստանի օգնությամբ:

Մոտ մեկ տարի մնալով Ռուսաստանում և բանակցություններ վարելով ցարական կառավարության մի շարք ներկայացուցիչների հետ, էմինը ուղևորվում է Անդրկովկաս և 1763 թ. գարնանը հասնում է Թիֆլիս: Այստեղ նրան ընդունում է վրաց թագավոր Հերակլը, որը ոգևորվում է էմինի գաղափարներով: Ձրույցի ընթացքում էմինը խորհուրդ է տալիս բացել դպրոցներ, որտեղ սովորեն 7—16 տարեկան պատանիներ, իսկ 16—20 տարեկաններից կազմել գումարտակներ, եվրոպացիների օրինակով նրանց սովորեցնել ռազմական արվեստը, զենքի գործածությունը, ամեն օր նրանց համար կազմակերպել զրույցներ պատմության հերոսական դեպքերի մասին: 21 տարեկան հասակից, ասում է էմինը, նրանք կդառնան լավ պինվորականներ և կզարգանա նրանց իմաստությունը, որը պիտի ծաղկեցնի և լուսավորի երկիրը, ինչպես եղել է Եվրոպայում: Էմինը հույս ուներ, որ կգա ժամանակ, երբ հայերը կմիանան վրացիներին, կկազմեն հուժկու բանակ, կտապալեն օտար տիրապետությունների լուծն ու ազատ կլինեն: Նա ձգտում էր ազատել հայերին, ստեղծել հայ-վրացական զինակցություն և ապավինել Ռուսաստանի հովանավորությանը: Էմինը Վրաստանից անցնում է Ղարաբաղ, իսկ այստեղից էլ՝ Հնդկաստան:

Կալկաթա վերադառնալուց հետո էմինը չի հրաժարվում ազատագրական պայքարի գաղափարներից: 1773 թվականին գնում է Մադրաս և մասնակցում այդտեղ եղած ազատագրական խմբակի գործունեությանը: Շահամիր Շահամիրյանի օգնությամբ փորձում է հայ առևտրականներից որոշ գումար հավաքել, գնալ Արևմտյան Հայաստան, սուրբ Կարապետ վանքի վանահայր Հովհան եպիսկոպոսի մոտ, որը ձգտում էր կազմակերպել ազատագրական շարժում: Այդ փորձը, սակայն, վերջացավ անհաջողությամբ:

1780-ական թվականներին նա գրեց «Հովսեփ էմինի կյանքն ու արկածները» հուշագրական գիրքը, որ լույս տեսավ 1792 թ. անգլերեն լեզվով:

Էմինը հայ ազատագրական շարժման փայլուն գործիչներից մեկն էր: Նրա քաղաքական գործունեության նպատակն էր՝ պայքարել հայրենիքի ազատության համար: Նա պաշտպանում էր ժողովուրդների քաղաքական ազատության գաղափարը, քարոզում էր ազատասիրություն. նրա գերագույն նպատակն է եղել իր ժողովրդի ազատագրությունը օտարների տիրապետությունից, ազատությունն ու ազատասիրությունը համարել է բարձր գաղափար:

Էմինը քարոզում էր լուսավորություն. նա այդ անում էր ոչ միայն դպրոցներ բանալու և ուսում տալու առաջարկություններով, այլև ժողովրդի միջից հետամնաց սովորույթների վերացման պահանջով, տգետ հոգևորականների ստորացուցիչ քարոզներին ունկընդիր չլինելու խորհրդով: Էմինը հոգևորականներին քարկոծում է այն բանի համար, որ նրանք ժողովրդին պահում են խավարի ու տգիտության մեջ: Նա քննադատում էր նաև հայ առևտրականներին, որովհետև նրանք անտարբեր էին հայրենիքի ազատագրության գործի նկատմամբ:

Էմինը մարդասեր էր, քարոզում էր հումանիզմ: Մարդը, անկախ դավանանքից ու ազգային տարբերությունից, պետք է լինի ազատ ու անկախ—ահա էմինի սկզբունքը:

Էմինը չատագովում է օրենքը: Ժողովրդի զարգացման ու պետության ամրապնդման համար, բացի գիտության ու լուսավորության տարածումից, անհրաժեշտ են նաև «ընտիր օրենքներ» և օրինականության պահպանում: Օրինակ բերելով Անգլիային, նա ասում էր, որ անգլիացիները հզորության են հասել նաև նրանով, որ ունեն ընտիր օրենքներ, որոնց շնորհիվ մարդիկ պաշտպանվում են անիրավություններից: Էմինը պաշտպանում է օրենքի առաջ մարդկանց իրավահավասարության գաղափարը՝ լինեն նրանք հարուստ, թե աղքատ: Նա, հավանաբար, մասնակից է եղել Մադրասի խմբակի հրատարակած «Որոգայթ փառաց» գրքի, հատկապես նրա օրենսդրական մասի շարադրմանը:

Մեծ է Հովսեփ էմինի դերը XVIII դ. երկրորդ կեսի հայ ազատագրական պայքարի պատմության մեջ: Էմինը այդ ժամանակաշրջանի ազատագրական մտքի ու բուրժուական, հակաֆեոդալական լուսավորական շարժման խոշոր դեմքերից մեկն է:

«The Life and Adventures of Joseph Emin an Armenian», London, 1792. վերահրատարակությունը՝ Կալկաթա, 1918:

«Հովսեփ էմինի կյանքն ու արկածները», թրգմ. Հ. Խաչմանյան, Բեյրութ, 1958:

Լեո, Հայոց պատմություն, հտ. III, Երևան, 1946:

Иоаннисян А. Р., Иосиф Эмин, Ереван, 1945.

Ս. ՊՈՂՈՍՅԱՆ
(պատմական գիտությունների դոկտոր)

ՄՈՎՍԵՍ ԲԱՂՐԱՄՅԱՆ

XVIII դարի երկրորդ կեսի հայ ազատագրական շարժման ջատագով և տեսաբան Մովսես Բաղրամյանի անձնավորության մասին քիչ տեղեկություններ կան։ Հայտնի չեն ո՛չ նրա ծննդյան և մահվան թվականները, ոչ էլ ծննդավայրը։ Մի առիթով նրա մասին խոսելիս ժամանակի կաթողիկոս Սիմեոն Երևանցին Բաղրամյանին անվանում է ղարաբաղցի։ Ուսումն ստացել է Նոր Ջուղայում, եղել է հոգևորական՝ քահանա։ Թե ինչով է զբաղվել մինչև 1760-ական թվականները՝ պարզ չէ։ Գիտենք, որ XVIII դ. վաթսունական թվականների սկզբին Մովսես Բաղրամյանը Ռուսաստանում հանդիպում է Հովսեփ Էմինին և ընկերակցում նրան։ Նա ծանոթանում է Էմինի ազատագրական գաղափարներին, նրա հետ միասին մի քանի տարի գործում է Անդրկովկասում՝ Հայաստանի ազատագրության գործը կազմակերպելու համար, լինում է Թիֆլիսում, Ղարաբաղում, բայց գործի անհաջողության հետևանքով թողնում է Էմինին Անդրկովկասում և 1767 թ. գնում է Հնդկաստան՝ Մադրաս քաղաքը։ Այստեղ նա զբաղվում է հայ առևտրական ընտանիքների երեխաներին հայոց լեզու և հայոց պատմություն ուսուցանելով և գործակցում է Մադրասի հայկական գաղթօջախի մի քանի հասարակական գործիչների՝ Շահամիր Շահամիրյանի, նրա որդի և աշակերտ Հակոբ Շահամիրյանի, Գրիգոր Խոջաջանյանի և այլոց հետ՝ Հայաստանի ազատագրության գաղափարը քարոզելու և ժողովրդի մեջ տարածելու համար։

Մովսես Բաղրամյանը անմիջական մասնակցություն է ունեցել Մադրասում 1770—71 թվականներին հայկական տպարան կազմակերպելու և հայերեն լեզվով քաղաքական բովանդակությամբ գրքեր հրատարակելու գործին։ Նրա հեղինակությամբ հրատարակված «Նոր տետրակ, որ կոչի Յորդորակ» գրքի կապակցությամբ հայոց կաթողիկոսը նրան պատժում է, կարգալույծ անում և արգելում է նման գրքեր գրել ու հրատարակել։

Մովսես Բաղրամյանը հայտնի է իր վերոհիշյալ աշխատությամբ, որի լրիվ վերնագիրն է՝ «Նոր տետրակ, որ կոչի Յորդորակ, շարադրեցեալ սակս ըսթափելոյ երիտասարդացն, և մանկանցն Հայկազանց ի վեհերոտեալ և ի հեղգացեալ թմրութենէ քնոյ ծուլութեան»։ Գիրքը լույս է տեսել 1773 թվականին, Հնդկաստանի Մադրաս քաղաքում։ Այս աշխատությունն իր բովանդակությամբ և պարունակած գաղափարներով մի նոր և բացառիկ երևույթ էր մինչև XVIII դ. վերջը եղած հայ մատենագրության մեջ։ Այն մի կոչ և ծրագիր էր հայկական ազատագրական շարժումը կազմակերպելու և Հայաստանն ու հայ ժողովրդին թուրքական և պարսկական տիրապետությունից ազատագրելու համար և սկզբնավորում էր հայկական քաղաքական հրապարակախոսությունը։ Այդ գիրքը հայ մատենագրության մեջ առաջին գործն է հայկական ազատագրական շարժումը բարձրացնելու և պայքարի ելնելու գաղափարը դրավոր խոսքով ժողովրդին մատուցելու ասպարեզում։

«Նոր տետրակը» բաղկացած է ութ գլխից։ Առաջին երկու գլուխը ժողովրդին, առանձնապես հայ երիտասարդությանն ուղղված կոչ է, որի մեջ Բաղրամյանը երիտասարդներին և ընդհանրապես ժողովրդին քարոզում է սթափվել թմրությունից և արթնանալ ծուլության քնից, ոտքի ելնել հայրենիքի ազատագրության համար։ Դիմելով հայ պատանիներին, նա խրախուսում է նրանց և ասում՝ թեև հայ ժողովուրդը չորս հարյուր տարի տառապում է օտարների լծի տակ (նկատի ունի Կիլիկիայի հայկական թագավորության անկումից հետո եղած ժամանակաշրջանը), բայց նա կարող է թոթափել այլազգիների տիրապետությունը, եթե միախոհ և միաբան լինի։ Բաղրամյանը ոգեշնչում է հայ երիտասարդներին՝ չվախենալ թշնամուց՝ այլազգի տիրապետողներից, չվհատվել և չհուսահատվել, վերջ տալ անտարբերությանը և պայքարի ելնել ազատության, օտար նվաճողների տիրապետությունը տապալելու համար։

Գրքի երրորդ գլխում հեղինակը դիմում է հայ ծնողներին, որ նրանք իրենց զավակներին ուսման և կրթության տան, գիտություն և արհեստ սովորեցնեն, բայց առանձնակի ուշադրություն դարձնեն, որ երիտասարդները սովորեն զենք գործածել, նույնիսկ զբոսանքի ժամանակ զինավարժությամբ պարապեն, որ նրանք դաստիարակ-

վեն հայրենասիրական և ազատասիրական գաղափարներով, ոգեշնչվեն հայրենիքի ազատագրությամբ։

Հաջորդ գլխում Բաղրամյանը, դրվատանքով խոսելով նախորդ դարերի հայ հոգևոր հայերի մասին, կշտամբում է ժամանակակից հոգևորականությանը։ Նա մեղադրում է հոգևորականներին այն բանում, որ նրանք փոխանակ ժողովրդին ոգեշնչեն ազատագրական պայքարով, ջանք թափեն հայրենիքի ազատագրության համար, անընդհատ անեծք են կարդում նրա գլխին, ժողովրդի ստրկական վիճակը ներկայացնում են որպես նրա գործած մեղքերի համար վերուստ ուղարկված պատիժ և պահանջում է հոգևորականներից՝ հրաժարվել այդպիսի քարոզչությունից, չվախեցնել ժողովրդին անեծքներով և նրան պայքարի կոչել իր ազատագրության համար։

Աշխատության գլուխներից մեկը նվիրված է հայ ժողովրդի պատմության վերլուծմանը, ուր Բաղրամյանը նոր լուսաբանությամբ է քննարկում ժողովրդի պատմությանը վերաբերող շատ հարցեր։ Այս գլխում հեղինակը պատմության ուսումնասիրության նպատակ չի հետապնդում, այլ այն, որ հայ երիտասարդները և առհասարակ հայերը իմանան իրենց նախնիների քաջ ու բարի գործերը, և «ջանացեալ ցանկասցեն լինել այնոցիկ յիշատակ բարի, և քաջութեամբ և արիութեամբ հասեալ՝ նմանեսցին որդուց նախնեացն մերոց»[1]։ Մովսես Բաղրամյանը ժողովրդի պատմությանը անդրադառնալով՝ հետապնդել է նաև մի այլ նպատակ. ցանկացել է ցույց տալ ժողովրդին, որ իր ազատության ու պետականության կորուստը և օտար զավթիչների ստրկական լծի տակ ընկնելը տեղի են ունեցել հայ թագավորների և իշխանների անմիաբանության, կառավարման միապետական-բռնապետական կարգերի պատճառով։ Այդ կապակցությամբ հեղինակը բացատրում է, թե «ի հնումն» Հայաստանում տիրապետող է եղել «անձնիշխանությունը», կառավարողները ուզեցել են ունենալ «զազատականութեան իշխանութիւն», պայքարել են իրար դեմ և հայկական պետականությունը տարել են դեպի կործանում։

«Նոր տետրակի» վեցերորդ գլուխը վերաբերում է Հայաստանի աշխարհագրությանը։ Այստեղ հեղինակը ցանկացել է ցույց տալ, թե երկիրը ինչ նահանգներից, գավառներից և շրջաններից է բաղկացած եղել ու նրա որ մասը ինչ պետություն է զավթել։ Նշելով Հայաստանի սահմանները, Բաղրամյանը պարզաբանում է, որ

[1] «Նոր տետրակ, որ կոչի Յորդորակ», Մադրաս, 1773, էջ 53։

հայերը իրենց նախնիներին պատկանած երկիրն են ուզում ազատել օտարների տիրապետությունից, իսկ դա ուրիշների իրավունքների դեմ ոտնձգություն, ապստամբություն չէ, այլ օրինական պահանջ։

Մովսես Բաղրամյանը հայկական պետականության անկման և հայ ժողովրդի՝ օտար լծի տակ ընկնելու պատճառները ավելի մանրամասնորեն վերլուծում է յոթերորդ գլխում։ Բացի կառավարման բռնապետական կարգից, հեղինակը կարևոր պատճառներ է համարում նաև հետամնացությունը, լուսավորության պակասը, օրինազանցությունը և այլն։ Հետամնացությունը, ուսումնատյացությունը, տգիտությունը տանում են դեպի կործանում։ Հետևապես, պետք է լուսավորել ժողովրդին, որովհետև լուսավորված մարդը կարող է նպաստել երկրի բարգավաճմանն ու հզորացմանը։

Հայկական պետականության անկման և ժողովրդի ծանր կացության մեջ ընկնելու պատճառները վերլուծելիս Բաղրամյանը այն միտքն է առաջ քաշում, որ ստեղծված կացությունը վերուստ առաքված պատիժ չէ, որ աստված այդտեղ գործ չունի (էջ 182—184)։ Հետևապես, կարելի է և պետք է պայքարել այդ վիճակից դուրս գալու համար։ Հեղինակի մի քանի տեղ կրկնվող այս միտքը նպատակ ունի ժողովրդին ներշնչել ինքնավստահություն, ցրել կրոնական նախապաշարումները և նրան մղել ազատագրական պայքարի։

Աշխատության վերջին գլխում Մովսես Բաղրամյանը շոշափում է Հայաստանի ազատագրությանը վերաբերող մի քանի հարցեր։ Դրանցից մեկն այն է, թե ժողովուրդը օտար զավթիչներին՝ թուրքական և պարսկական պետություններին տարեկան որքան դրամ և այլ միջոցներ է տալիս որպես հարկ և տուրք։ Այդ կապակցությամբ հեղինակը գալիս է այն եզրակացության, որ հայերը հսկայական չափ հասնող միջոցներ են վճարում օտարներին և դրանով իսկ նպաստում են նրանց հզորացմանն ու տիրապետության ամրապնդմանը։ Եթե օտարներին վճարվող այդ միջոցների մի չնչին մասը տրամադրվի ազատագրական պայքարի կազմակերպմանը, ապա պայքարը ավելի արագ և ավելի հաջող գլուխ կգա։

Մովսես Բաղրամյանը իր աշխատության մեջ առաջ է քաշում նաև այլ գաղափարներ հայերի ու Հայաստանի ազատագրության վերաբերյալ։ Քանի որ Բաղրամյանի նպատակն է եղել ժողովրդին հաղորդել ազատագրական պայքարի շունչ ու ոգի, ուստի նա իր

աշխատության բոլոր գլուխներում ընդգծում է այդ գաղափարը, միաժամանակ անդրադառնալով այն ձևերին ու միջոցներին, որոնց գործադրման դեպքում կարելի է ձեռք բերել ազատություն: Նա շեշտում է այն միտքը, որ հայերը նույնպես մի ամբողջական ժողովուրդ են, մի միասնական ազգություն, ինչպես մյուս ժողովուրդները: Նրանք էլ են ունեցել իրենց ազատ հայրենիքը և պետականությունը, բայց դեպքերի բերումով ժամանակի ընթացքում կորցրել են և՛ հայրենիք, և՛ պետական անկախություն, ընկել են ուրիշի տիրապետության տակ: Սակայն ուրիշ ժողովուրդների նման նրանք էլ իրավունք ունեն ու կարող են պայքարի ելնել և ազատել իրենց հայրենիքը օտար զավթիչներից ու վերստեղծել իրենց կորցրած պետականությունը: Մի անգամ սայթաքած ընկածը, գլորվածը միշտ այդ վիճակում չի մնա, կարող է ոտքի կանգնել և ազատություն ձեռք բերել՝ ինչպես հնում և նոր ժամանակներում եղել է այլ ժողովուրդների կյանքում: Այդպես էլ հայ ժողովուրդը կարող է ոտքի ելնել և թոթափել օտարների լուծը (6—7, 29—30, 36): Այդ նպատակին հասնելու համար աշխարհով մեկ ցրված հայերը պետք է վերադառնան Հայաստան, կենտրոնական հայրենիքում, որ Բաղրամյանը անվանում է «Մայր Հայաստան» (10—11), գուցե առաջին անգամ գործածելով այդ արտահայտությունը, և երկրում եղածների հետ միասնաբար, համախմբված ուժերով ազատագրեն Հայաստանը (28—29):

Հայրենիքի և ժողովրդի ազատագրումը ժողովրդի սեփական գործն է: Եթե ինքը՝ ժողովուրդը իր ազատության համար չպայքարի, ապա ո՛վ պիտի պայքարի, բացականչում է Բաղրամյանը (10, 30, 35—36): Չորս հարյուր տարի է, որ հայ ժողովուրդը օտարական վիճակում է, օտարների լծի տակ, և քանի-քանի անգամ դիմել է ուժեղ խոշոր պետություններին՝ օգնություն հայցելով, բայց ոչ մի օգնություն չի ստացել (205), նշում է հեղինակը: Հետևապես հայ ժողովուրդը հույսը իր վրա պետք է դնի առաջին հերթին և ոչ ուրիշների օգնության:

Ժողովուրդը կարող է թոթափել օտարի լուծը միայն պայքարով և ոչ թե իր վիճակը ողբալով: «Վայ և եղուկ» կանչելով հայրենիքը չի ազատագրվի (6, 8, 27, 30, 35, 41 և այլն): Ազատագրվելու միջոցը զինված պայքարն է, ուրեմն ժողովուրդը պետք է զինվի, սովորի զենք գործածելու արվեստը, մանավանդ երիտասարդները: Չպետք է վախենալ դժվարություններից, թշնամուց, զոհեր տալուց, եթե պետք լինի ժողովրդի մի մասը իր գլուխը պիտի դնի, որ մյուս

մասը ազատվի օտար տիրապետողների լծից և ազատ ապրի (35): Ոչ մի ժողովուրդ առանց զոհերի ու պայքարի, միայն հրաշքով, աստծու ողորմությամբ չի ազատագրվել ուրիշի տիրապետությունից և ոչ մի ժողովուրդ էլ իր ազատության համար մղած պատերազմներում չի սպառվել, չի ոչնչացել, ընդգծում է Բաղրամյանը (28, 29, 35, 36, 44 և այլն): Ընդհակառակն, իրենց պայքարով ազատագրված ժողովուրդները, օրինակ, ռուսները, օտարի լուծը թոթափելուց հետո բազմացել, բարգավաճել ու զորացել են: Ուրեմն հարկավոր է համախմբվել, միավորվել, կազմակերպել զինված ջոկատներ, միջոցներ ստեղծել զենք ձեռք բերելու և զինված ջոկատները պահելու նպատակով, իսկ այդ բոլորը կազմակերպելու և օտար զավթիչների դեմ պայքարը գլխավորելու համար Հայաստանում՝ համապայի մելիքների շրջանում պետք է ստեղծել մի մարմին, խորհուրդ է տալիս և կոչ է անում Մովսես Բաղրամյանը:

Խոսելով պայքարի ընթացքում կորուստներ ունենալու, զոհեր տալու մասին Բաղրամյանը հարց է տալիս. մի՞թե թուրքերն ու պարսիկները հայ ժողովրդի զավակներից ամեն տարի քշերի են սրախողխող անում, հազարավոր կյանքեր խլում, ավելի լավ չէ՞ պայքարո՛ւմ այդ զոհերը տրվեն, բայց ժողովուրդը ազատագրվի նրանց բռնություններից: Այս կապակցությամբ Բաղրամյանը օրինակ է բերում իսպանացիներին ու փորթուգալացիներին և հայտարարում՝ «Ոչ իւիք ինչ հրաշիւք կամ սքանչելեօք, և կամ բնաւ օգնութեամբ և ձեռնտութեամբ այլոց, այլ ինքեանք արիացեալ ձակատելով թափեցին զինքեանս յորոց, որք ոչ միայն ըստ օրինի, և սահմանադրութեան արքունի հասիւքն ու հարկօքն յագէին, այլ իբրև զգազան անյագ առ ի առակել զկուսանս և զաղջկունս բռնաբար բերել հրամայէին, որպէս և բազմիցս ի մէնջ յաւէտ քան զնոցայն զվայելուչսն ընտրեալ լլկելով տանէին» (30): Ուրեմն, եզրակացնում է Բաղրամյանը, հայերն էլ թող նրանց նման պայքարով, թևկուզ և կորուստներ կրելով իրենց ազատությունը ձեռք բերեն. «Երանի թէ,—բացականչում է նա,—և ազգն մեր երբէք զայսպիսի նահատակութեամբ մեռանիլ արիաբար խորհիցեր առ ի փրկել զինքն ի ծառայութենէ իւր անգամ խոյացեալ զմահ յանձն առնիցեր. գուցէ այնու արդեօք յայսքան տառապելութեանց և թշուառութեանց փրկիլ կարիցեր» (35):

«Նոր տետրակում» աչքաթող չի արված նաև այն, թե հասարակական և պետական ինչպիսի՞ կարգեր պիտի հաստատվեն ազատագրվելիք Հայաստանում: Վերևում ասվեց, որ Բաղրամյանը հայ-

կական պետականության անկման և ժողովրդի ստրկացման պատճառներից մեկը, թերևս ամենակարևորը, համարել է նախորդ դարերում Հայաստանում եղած միապետական կարգերը՝ թագավորների և իշխանների ինքնիշխանությունը, անմիաբանությունը։ Հետևապես ժողովուրդը իր բախտի տնօրինությունը, իր հայրենիքի կառավարումն ու ղեկավարումը մի անձնավորության չպետք է հանձնի, միայն մեկի չպետք է վստահի, այլ մի քանի մարդկանց, որոնք միասին խորհրդակցեն ու կառավարեն երկիրը։ Մովսես Բաղրամյանը փաստորեն առաջ է քաշում հանրապետական կարգերի գաղափարը։ Նա գտնում է, որ երկրի կառավարման համար պետք է ստեղծել խորհրդարան, ատյան, որն ուղղություն տա կառավարողների գործունեությանը և երկիրը ղեկավարի «անխախտ սահմանադրությամբ» և «անեղծանելի օրենքով» (158—162)։ Բաղրամյանը իր առաջարկությունը պատճառաբանում է նրանով, որ մեկը, մի անձնավորությունը, որի ձեռքին է գտնվում երկրի ու ժողովրդի կառավարումը, կարող է սխալվել և ժողովրդին չարիք պատճառել, իսկ եթե խորհրդարան լինի, խորհրդականներ ունենա, ապա նրանք թույլ չեն տա, որ այդպիսի սխալ կատարվի։

Այս գաղափարները նոր և առաջադիմական էին, կարևոր երեվույթ հայ հասարակական մտքի պատմության մեջ։ Դրանցով Մովսես Բաղրամյանը իրեն դրսևորեց որպես իր ժամանակի առաջադեմ մտածող, լուսավորիչ, հայ ժողովրդի ազատագրական պայքարի պաշտպան և ջատագով։ Այնուամենայնիվ, Բաղրամյանը, օտար տիրապետողների դեմ հայրենիքի ազատության համար զինված պայքարի գաղափարը քարոզելով հանդերձ, դեմ է սոցիալական, դասակարգային պայքարին։

«Նոր տետրակ, որ կոչի Յորդորակ», Մադրաս, 1773։

Լեո, Հայոց պատմություն, հտ. 3, Երևան, 1946։

Հովհաննիսյան Աշ., Դրվագներ հայ ազատագրական մտքի պատմության, հտ. 2, Երևան, 1958։

Ավդալբեգյան Թ., Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության ժամանակակից հայերը, «Հայագիտական հետազոտություններ», Երևան, 1969։

Ս. ՊՈՂՈՍՅԱՆ
(պատմական գիտությունների դոկտոր)

ՇԱՀԱՄԻՐ ՇԱՀԱՄԻՐՅԱՆ

Շահամիր Սուլթանում Շահամիրյանը XVIII դարի երկրորդ կեսի հայ ազատագրական շարժման ամենանշանավոր ներկայացուցիչներից և բուրժուական-լուսավորական գաղափարախոսության հիմնադիրներից մեկն է։ Իր հասարակական-քաղաքական գործունեությամբ, առաջադրած և պաշտպանած գաղափարներով նա ուրույն տեղ է գրավում հայ մշակույթի պատմության մեջ։

Շահամիրյանի (1723—1797) կյանքի մասին տեղեկությունները առատ չեն, թեև նա շատ հեռավոր անցյալի գործիչ չէ։ Հայտնի է, որ նա իր հայրենակիցների՝ նոր-ջուղայեցիների նման անձին ու գույքին սպառնացող ամենօրյա վտանգից խուսափելով, գաղթել է Հնդկաստան՝ հույս տածելով այնտեղ կեցության համար նպաստավոր պայմաններ գտնել։ Թափառումներից հետո, նա վերջնականապես բնակություն է հաստատում Մադրասում, զբաղվում է դերձակությամբ, ապա՝ առևտրով ու շուտով դառնում է Մադրասի ամենահարուստ մարդկանցից մեկը։

Շահամիր Շահամիրյանը եղել է ուսումնասեր անձնավորություն։ Պատահական չէ, որ նա, արդեն նյութական բարեկեցության հասած ու մոտ 40 տարեկան հասակում, վարձում է հայ և անգլիացի ուսուցիչներ՝ բարձրացնելու իր կրթական մակարդակը։

Շահամիրյանը մադրասահայ գաղթօջախի ազդեցիկ ու հեղինակավոր դեմքերից է եղել։ Երբ ստեղծված պայմանները թելադրում են Մադրասի հայերին ինքնավարության տեղական մարմին ստեղծելու, նրա կանոնադրությունը գրելու պատիվը տրվում է Շահամիրյանին։ Կանոնադրության («Տետրակ, որ կոչի Նշավակ») առաջաբանում, մի շարք այլ պատճառների թվում, նշվում է, որ ինքնավարությունը ստեղծվում է այլ ազգերի հետ հայերի ձուլումը

և հայ գաղութի անկումը կանխելու նպատակով, որպեսզի հայերի վաստակած միջոցները չցրվեն «իբրև փոշի առաջի հողմոյ» և «պտուղ վաստակի գործոց ձեռաց մերոց մնասցէ ժառանգութիւն յազգին մերոյ»[1]։

Ըստ այդ կանոնադրության, հնդկահայերը նպատակ էին դնում պահպանել հայ տարրի գոյությունը՝ մինչև որ հնարավորություն լիներ վերականգնել հայկական անկախ պետությունը և պայմաններ ստեղծվեին հայրենիք վերադառնալու։ Կանոնադրության մեջ, որը հայ հասարակական-քաղաքական մտքի մի շատ ուշագրավ գրքույկ է, առաջ են քաշված ղեկավարման մարմիններ ընտրելու և նրանց իրավասությունների ու պարտավորությունների վերաբերյալ մի շարք սկզբունքային առաջադիմական դրույթներ, որոնք հետագայում Շահամիրյանը զարգացրեց ու շարադրեց ապագա՝ թուրք-պարսկական բռնակալությունից ազատագրված Հայաստանի համար նախատեսված սահմանադրության նախագծում՝ «Որոգայթ փառաց»-ում։

Շահամիրյանը լայն հասարակական գործունեություն է ծավալել Մադրասի գաղթօջախի հետ առնչվող խնդիրների լուծման, ինչպես նաև Հայաստանի ազատագրության համար։ Նրա հասարակական-քաղաքական, ազատագրական գործունեության հետագա ծավալման տեսակետից մեծ նշանակություն է ունեցել Մադրասում Մովսես Բաղրամյանի հանդես գալը։ Վերջինս, սկսած 1762 թվականից, հինգ տարի շարունակ եղել է հայ ազատագրական շարժման ականավոր ներկայացուցիչ Հովսեփ Էմինի զինակիցն ու մերձավոր օգնականը և նրա հետ համատեղ ջանքեր է գործադրել Հայաստանի ազատագրության խնդիրը գլուխ բերելու համար։

Շահամիրյանի ամբողջ գործունեության մեջ շատ բարձր պետք է գնահատվի նրա անմիջական ջանքերով ու միջոցներով Մադրասում 1771 թ. տպարան հիմնելու փաստը։ Հաղթահարելով լուրջ դժվարություններ ու չխնայելով նյութական-դրամական միջոցներ, նա տպագրական գործի համար վարպետներ է հրավիրում Ֆրանսիայից ու հնդկական հողի վրա իրականացնում հայերեն լեզվով գրքեր հրատարակելու հասարակական-մշակութային նշանավոր միջոցառումը։ Այստեղ առաջին անգամ հայ իրականության մեջ ընկըվում է բուրժուական-լուսավորական գաղափարներով հագեցած, հրապարակախոսական-քաղաքական բնույթի գրքերի հրատա-

[1] «Տետրակ, որ կոչի նշավակ», Մադրաս, 1783, էջ 4։

րակումը։ Առաջին գրքերից մեկը, որ լույս է ընծայվում, Մովսես Բաղրամյանի «Նոր տետրակ, որ կոչի Յորդորակն» է։

Պահպանվել են բազմաթիվ տվյալներ, որոնք վկայում են, որ Շահամիրյանը կապեր է ունեցել ժամանակի հայ ազատագրական շարժման համարյա բոլոր աչքի ընկնող կենտրոնների հետ։ Նա ձգտում էր ազատագրական շարժման մեջ ներգրավել նաև վրաց թագավոր Հերակլ Երկրորդին, գտնելով, որ հայ-վրացական ռազմական դաշինքը պետք է ամուր հենարան լինի ինչպես թուրք-պարսկական իշխողներից Անդրկովկասը մաքրելու, այնպես էլ հետագայում այն նոր ոտնձգություններից պաշտպանելու համար։ Հայ-վրացական դաշինքի գաղափարի խորհրդանշական արտահայտություն է Շահամիրյանի պատրաստած և Հերակլին ուղարկած շքանշանը՝ ոսկե շղթայով ու թանկագին քարերով զարդարված։

Շահամիրյանը լավ գնդունում էր, որ հայ-վրացական ռազմական համատեղ պայքարը կարող է դրական արդյունք տալ, բայց և ըմբռնում էր, որ միայն հայ-վրացական ուժերը չեն կարող տևական խաղաղություն և անկախություն ապահովել Վրաստանի ու Հայաստանի համար։ Ուստի, նա մեծ նշանակություն էր տալիս Ռուսաստանի ռազմա-քաղաքական օգնությանը։

Ռուսաստանի օգնությունը ստանալու նպատակով, Շահամիրյանը կապ էր պահպանում ռուսական պետությանը մոտ կանգնած հայ անվանի գործիչներ Հովսեփ Արղությանի և Հովհաննես Լազարյանի հետ։ Երբ 80-ական թվականներին ռուսական արքունիքում նորից օրակարգի հարց է դառնում Անդրկովկաս արշավելու խնդիրը, և թվում էր, թե թուրք-պարսկական բռնակալությունից ազատագրումը ամիսների հարց է, և այս մասին լուրերը հասնում են Հնդկաստանի հայերին, Շահամիրյանը շտապում է ապագա հայկական և ռուսական պետությունների միջև լինելիք հարաբերությունների և Հայաստանում ստեղծվելիք կարգերի բնույթը պարզող դաշնագրի մի նախագիծ ուղարկել Ռուսաստան։ Այդ դաշնագիրը Շահամիրյանի և նրա համախոհների հասարակական-քաղաքական հայացքների վառ արտահայտությունն է։ Շահամիրյանը մերժում էր Ռուսաստանի ֆեոդալական-ճորտատիրական կարգերը, և որպես բուրժուական լուսավորիչ, զգուշանում էր, որ Ռուսաստանի օգնությամբ Հայաստանի ազատագրումից հետո այստեղ ևս չհաստատվեն նույնպիսի կարգեր։

Թուրք-պարսկական լծից Հայաստանի ազատագրումը Շահամիրյանը կապում էր ոչ միայն արտաքին օգնության հետ, այլև

ձգտում էր այդ խնդիրը համաժողովրդական գործ դարձնել՝ ազգային-ազատագրական պայքարի հանել ամբողջ հայ ժողովրդին: Նա գտնում էր, որ դրա համար անհրաժեշտ է հայ ժողովրդի մեջ լուսավորություն տարածել, նրա սրտում բորբոքել ազատասիրության ու հայրենասիրության, ազգային ինքնագիտակցության ու արժանապատվության կրակը:

Շահամիրյանը ձգտում էր, որ Հայաստանի ազատագրումից հետո այնտեղ նոր հասարակական-քաղաքական կարգեր ստեղծվեն, որոնք լայն հնարավորություններ ընձեռեն նրա տնտեսական ու մշակութային վերելքի համար: Այդ կապակցությամբ նա գրում է իր հիմնական աշխատությունը՝ «Որոգայթ փառացը», որը բաղկացած է երկու մասից: Առաջինը տեսական բնույթ ունի. այնտեղ Շահամիրյանը շարադրում է հասարակական-քաղաքական կարգերի իր սկզբունքները, իսկ երկրորդը թուրք-պարսկական բռնակալությունից ազատագրված ապագա Հայաստանի սահմանադրության նախագիծ է: «Որոգայթ փառացի» առաջին մասը գրված է 1773 թ., իսկ երկրորդի շարադրումը ձգձգվել է մինչև 80-ական թվականների երկրորդ կեսը: Գիրքն ամբողջությամբ հրատարակվել է 1788—1789 թթ.:

«Որոգայթի» առաջին մասում Շահամիրյանը հետևողականորեն այն միտքն է պարզացնում, թե մարդիկ բնությունից հավասար են ծնվում և պետք է հասարակական կյանքում միևնույն իրավունքներն ունենան: «Բնութիւն մարդոյ ի երեսս երկրի բնականապէս հաւասար ծնանի»[2],—գրում է նա, մինչդեռ միապետական կարգերում արհամարվում են մարդկանց իրավունքները և խախտվում է հավասարության սկզբունքը: Մարդիկ չպետք է հանդուրժեն ոչ մի այլ իշխանություն, բացի բոլորի համար ընդհանուր ու պարտադիր այն օրենքներից, որոնք իրենք իսկ կսահմանեն իրենց «բնական բնությանը» և «բանական էությանը» համապատասխան:

Ֆեոդալական-միապետական կարգերի ժխտման տեսակետից հետաքրքրական են նաև Շահամիրյանի նամակները ուղղված Հերակլ երկրորդին, որոնցում նա խորհուրդ է տալիս Հերակլին՝ հրաժարվել իր միապետական իշխանությունից, վերացնել ճորտատիրական իրավունքը և Վրաստանում հիմնել նոր կարգեր: 1787 թ. հոկտեմբերի 15-ի նամակում նա գրում էր. «...չախչախեա՛ լուծն ծառայական, ղի մի երևասցի ի վերայ պարանոցի ժողովրդեան քոյ

[2] «Որոգայթ փառաց», Թիֆլիս, 1913, էջ 102:

և արա նոցա ծառայ միայն օրինաց իւրեանց և ազատեա՛ նոցա ի ծառայութենէ...»[3]: Ուղարկելով Հերակլին «Որոգայթ փառացի» օրինակներից մեկը, Շահամիրյանն առաջարկում էր ծանոթանալ նրա բովանդակությանը, իր իշխանությունը վերակառուցել «Որոգայթի» սկզբունքներին համապատասխան:

Շահամիրյանը գտնում էր, թե միապետական կարգերը չեն կարող նախապայմաններ ստեղծել հասարակության մեջ արդարություն ու հավասարություն պահպանելու և հիմք ծառայել հասարակության բարգավաճման համար: Որպես օրինակ բերում էր հայոց պատմությունը: Նա չէր իդեալականացնում հայկական պետության ձևը անդամ նրա հզորության ժամանակաշրջանում. բազմիցս շեշտում էր, որ «Անհուն վնասն, որ եկն ի վերայ աշխարհին և ազգին Հայոց պատճառն ինքնակալ թագավորութեամբ և ինքնակալ իշխանութեամբ և ինքնակամ արարմանց»[4]:

Անհատն առհասարակ, դատում է Շահամիրյանը, չի կարող անսխալական լինել ու անթերի ղեկավարել մի ամբողջ պետություն: Նրա «բնությունը» փոփոխական է, և դա ևս թույլ չի տալիս անհատ կառավարողին, որ նա իր գործունեության մեջ չափավոր, հավասարակշռված ու արդարադատ լինի: Ուստի անհրաժեշտ է հիմնել այնպիսի իշխանություն, որն արտահայտի բնդհանուրի կամքը, որի գործունեության մեջ դրսևորվի հասարակության շահը: Դրա համար ժողովուրդը պետք է կարողանա հսկողություն սահմանել պետության գործունեության վրա, նրան պետք է իրավունք վերապահվի փոխել այն կառավարությունը, որը չի արտահայտում հասարակության պահանջները:

Շահամիրյանը պետական կազմակերպության լավագույն ձև էր համարում հանրապետությունը և գտնում էր, որ միայն այդպիսի իշխանության դեպքում կարող է արդարության և առաջադիմության երաշխիք լինել: Որպես օրինակ նա բերում էր հանրապետական Հռոմը, գրելով թե՝ երբ հռոմեացիները օրենքներով էին կեկավարվում և պետական մարմիններն ընտրովի էին, այդ ժամանակ նրանք առաջադիմություն էին ապրում, իսկ երբ իշխանությունը միապետական դարձավ, երբ բնդհանուրի կամքը փոխարինվեց

[3] «Երևանի պետական համալսարանի գիտ. աշխատություններ», հ. 13, էջ 93:

[4] «Որոգայթ փառաց», էջ 18:

միապետի կամքով, ապա հռոմեացիները «օր աւուր թուլանալով նուազեցան մինչև անկան» (էջ 77—78)։

Հետևելով XVII—XVIII դարերի եվրոպական լուսավորիչներին, Շահամիրյանը այն տեսակետին էր, թե հասարակական-պետական օրենքները պետք է համապատասխանեն մարդու «բնական և բանական բնությանը», արտահայտեն նրա բնական իրավունքները՝ ազատությունը, հավասարությունը։ Օրենքները պետք է հավասարապես անհրաժեշտ ու պարտադիր լինեն բոլորի համար՝ օժտելով մարդկանց միանման իրավունքներով, նախ և առաջ պետք է պաշտպանեն «ապահովութիւն անձանց և ստացուածոց ձերոց», «ազատութիւն գործոց», այնպես որ «ամենայն ոք ազատապէս կարող լինիցի խորհել, խօսել և հաւատալ» (105)։ Որպեսզի օրենքները արտահայտեն բոլորի շահերը, նրանք պետք է ստեղծվեն «ըստ կամաց և ըստ հաճոյից համահաւասար ժողովրդոց» (21)։ Բայց քանի որ գործնականորեն անհնար է ամբողջ հասարակության մասնակցությամբ օրենքներ սահմանել, բացատրում է Շահամիրյանը, ուստի մարդիկ իրենց միջից ընտրում են իրենց ցանկացածներին, որոնք մի տեղ հավաքվելով օրենքներ են սահմանում։ Այս ձևով ստեղծված օրենքները կարտահայտեն ընդհանուրի կամքը։ Ինչպես ցորենի շեղջից վերցրած մի բուռ ցորենը արտահայտում է ամբողջ շեղջի էությունը, այնպես էլ հասարակության միջից ընտրված մի խումբ մարդիկ արտահայտում են ամբողջ հասարակության կամքը (64)։ Հասարակության կողմից ընտրված մարդիկ օրենքներ ստեղծելուց հետո նույնպես դառնում են օրենքին ենթակա, բոլորին հավասար քաղաքացիներ։ Ստացվում է, այսպիսով, ըստ Շահամիրյանի, հասարակության իշխանություն հասարակության վրա, «ազգի» իշխանություն «ազգի» վրա, որը միակ օրինական իշխանությունն է և միայն նրան բոլորը պետք է հնազանդվեն։ «Օրէնք լիցի թագաւոր Հայոց և ի վերայ աշխարհին Հայաստանեայց» (49), «Օրէնս իցէ միայնակ մեզ թագաւոր» (97), «Նա թագաւորեսցէ և իշխեսցէ ի վերայ գործոց ձերոց» (21),—գրում է Շահամիրյանը։

Համառոտակի սրանք են այն հիմնական գաղափարները, որոնք Շահամիրյանն արտահայտել է «Որոգայթի» առաջին՝ տեսական մասում։

«Որոգայթի» երկրորդ մասը, ինչպես ասացինք, հայկական պետության հասարակական-քաղաքական կառուցվածքի ծրագիր է,

սահմանադրության նախագիծ, որը Շահամիրյանի և նրա համախոհների կողմից նախատեսված էր թուրք-պարսկական բռնակալությունից ազատագրված Հայաստանի համար։ Նրա հեղինակը թեև Շահամիրյանն է, բայց այն կոլեկտիվ մտահղացման և աշխատանքի արգասիք է։ Նրա վրա զգացվում է Հ. Էմինի, Մ. Բաղրամյանի անառարկելի ազդեցությունը։ Նախագիծը Մադրասի խմբակի նվաճումն է և հետևանք որոշակի քաղաքական իրադրության։ Այն ժամանակաշրջանում, երբ մշակվում էր նախագիծը, նախապատրաստվում էր Ռուսաստանի արշավանքը դեպի Անդրկովկաս և սպասվում էր, որ ահա շուտով Հայաստանը կազատագրվի թուրք-պարսկական լծից ու հնարավորություն կստանա անկախ կամ Ռուսաստանի հովանավորության տակ գտնվող պետություն դառնալու։

«Որոգայթի» երկրորդ մասը բաղկացած է 521 հոդվածից, որոնց մեջ արտացոլվել է պետության հասարակական-քաղաքական կառուցվածքի մի ամբողջական համակարգ։ Այն հակադրվում է ֆեոդալական կարգերին և ժխտում է ֆեոդալական դասային հիերարխիան։ Եթե առաջին մասում Շահամիրյանը տեսականորեն էր հիմնավորում այն միտքը, թե բոլոր պետական մարմինները պետք է ընտրովի լինեն և բոլորը հավասար՝ օրենքի առաջ, ապա երկրորդ մասում նա իր այդ մտքերին օրենքի ուժ է տալիս և աշխատում է օրինականացնել այն սկզբունքը, թե ամբողջ իշխանությունը ելնում է ժողովրդից, պատկանում է ժողովրդին ու հաշվետու է նրա առաջ։

Ըստ «Որոգայթի», հայոց պետության բարձրագույն մարմինները թե՛ գործադիր, թե՛ օրենսդիր, ընտրովի են։ Օրենսդրական և գործադիր մարմինների ընտրությունները կատարվելու են հետևյալ կերպ։ Ընտրությունների ժամանակ երկիրը բաժանվելու է մարզերի, որոնցից յուրաքանչյուրը ընդգրկելու է ոչ պակաս, քան 12000 տուն։ Ընտրական մարզի մեջ մտնող ամեն մի գյուղ կամ բնակավայր ընտրելու է մեկ պատգամավոր, որոնք իրենց միջից ընտրում են (ընտրությունը կատարվելու է վիճակահանությամբ) պետական ապարատի համար երկու ներկայացուցիչ՝ փոխանորդներ։ Դրանցից մեկը դառնալու է օրենսդիր մարմնի՝ «Հայոց տան» անդամ, իսկ մյուսը՝ գործադիր մարմնի պաշտոնատար անձ, այսինքն՝ բոլոր մարզերի ներկայացուցիչների ընդհանուր թվի կեսը դառնալու է օրենսդիր մարմնի անդամ, իսկ մյուս կեսը՝ գործադիր մարմնի պաշտոնյա (Հոդվ. 14, 19)։ Ընտրությունները կատարվելու են երեք տարին մեկ։

«Որոգայթում» նկատվում է կրոնական և ազգային որոշ սահմանափակություն։ Չնայած Հայաստանում ապրող բոլոր ժողովուրդները հավասար են հռչակվում (հոդվ. 2, 3, 10, 128), ապահովվում է դավանանքի ազատությունը (հոդվ. 5), բայց և այնպես նշվում է, որ հայ լուսավորչական դավանանքին պատկանող հայերը հանդիսանալու են ղեկավարող տարր և օգտվելու են մի շարք արտոնություններից։ Այսպես, ընտրվել և պետական պաշտոններ կարող են վարել միայն հայ լուսավորչականները (հոդվ. 33, 49, 204), հողի սեփականատեր կարող են լինել դարձյալ նրանք, իսկ այլ դավանանքի և ազգության պատկանողները կարող են լինել միայն վարձակալներ (հոդվ. 8, 9)։ Այս ամենը հասկանալի է, եթե նկատի ունենանք, որ այն առաջին հերթին ուղղված էր դարերով հայ ժողովրդին կեղեքող, նրա արտադրության միջոցները հափշտակող թուրք-պարսկական զավթիչների դեմ՝ նրանց զրկելու համար այն իրավունքներից, որ բռնի ուժով խլել էին հայ ժողովրդից։

Հայկական պետության բարձրագույն մարմինը, ըստ սահմանադրության նախագծի, լինելու է «Հայոց տունը», այսինքն՝ պառլամենտը։ Նրան պետք է ենթարկվեն և հաշվետու լինեն պետության մնացած բոլոր մարմինները, այդ թվում գործադիր մարմինը, գերագույն դատարանը և այլն։ «Հայոց տան» պատգամավորները՝ տանուտերերը, ինչպես նաև հայոց պետական մարմինների բոլոր պաշտոնյաները ընտրվելու են երեք տարի ժամանակով, որը լրանալուց հետո, ընտրողների կամքով, նրանք կարող են վերընտրվել կամ փոխարինվել ուրիշներով (հոդվ. 14, 15)։ Անհավատարիմ լինելու և իրենց չարդարացնելու դեպքում, նրանք պետք է ետ կանչվեն ընտրողների կողմից և փոխարինվեն ուրիշներով (հոդվ. 93)։

«Հայոց տունը» ունենալու է նաև իր նախագահությունը, որը բաղկացած է լինելու չորս տանուտերերից (հոդվ. 40, 41, 42, 45)։ Նախագահությունը լայն իրավասություններ չի ունենալու, նա կարող է նշանակել միայն պետական ապարատի ցածր պաշտոնյաներին։ Պետության բարձրագույն մարմինների պաշտոնյաներն ընտրվում են բոլոր տանուտերերի մասնակցությամբ, այսինքն՝ ընտրելու է «Հայոց տունը» (հոդվ. 46, 47)։ Որևէ օրենք ընդունելուց առաջ այն պետք է լայն քննարկման դրվի և ապա միայն ընդունվի ձայների պարզ մեծամասնությամբ (հոդվ. 17)։

Հայկական պետության բարձրագույն գործադիր մարմինը՝

Նախարարությունը (մինիստրների խորհուրդը) բաղկացած է լինելու նախարարից և 12 տեղակալներից։

Նախարարը[5] պետության ղեկավարն է, «առաջին պաշտօնատարն մեր և հաւատարիմ սպասաւոր մեր» և այլն (հոդվ. 51)։ Նախարարին տրվող բոլոր արտոնությունների հետ միասին նրա իշխանությունը, ըստ էության, սահմանափակ է, քանի որ նա իր ամբողջ գործունեության համար պատասխանատու է «Հայոց տան»՝ ժողովրդական ներկայացուցչական մարմնի առաջ և իրավունք չունի խախտելու վերջինիս սահմանած օրենքներն ու որոշումները։ «Հայոց տան» որոշումները բարեխղճորեն չկատարող նախարարը հեռացվում է պաշտոնից և նրա փոխարեն նշանակվում է նրա 12 տեղակալներից առաջինը, մինչև նոր ընտրությունները (հոդվ. 94)։

Սահմանադրության նախագծում նախարար ընտրելու մի այլ տարբերակ էլ է նշվում՝ թույլ է տրվում, որ այդ պաշտոնը լինի ցմահ և ժառանգական, այսինքն՝ խախտվում է հանրապետության սկզբունքը և սահմանադրական միապետության նման ինչ-որ բան ևս ընդունելի է համարվում։ 51-րդ հոդվածում ասված է, թե այն դեպքում, երբ հայկական թագավորական դինաստիայի, մասնավորապես Բագրատունիների, ժառանգներից որևէ մեկը ցանկություն կհայտնի դառնալ հայկական պետության նախարար և եթե կերդվի հնազանդ լինել «Հայոց տան» օրենքներին, ապա նա կարող է ցմահ ստանձնել նախարարի պաշտոնը (հոդվ. 53, 55)։

Ի՞նչն է ստիպել Շահամիրյանին ու նրա համախոհներին առաջադրելու նախարար ընտրելու երկրորդ տարբերակը, ի՞նչ նկատառումներով է այն տեղ գտել սահմանադրության նախագծում։

Դրանով Շահամիրյանն ու նրա համախոհները հետապնդում էին քաղաքական-գործնական նպատակներ։ Դա պարզապես կապվում է Հայաստանն ազատագրելու նրանց քաղաքական ծրագրերի հետ։ Նախագծում նշված է, որ ցմահ նախարար կարող են լինել հայկական թագավորական դինաստիայի ժառանգները, մասնավորապես Բագրատունիները, իսկ Բագրատունիների ժառանգներից էր վրաց թագավոր Հերակլ երկրորդը (այս մասին հիշատակում է ին-

[5] «Նախարար», ինչպես և «իշխան», «տանուտեր» և մի քանի այլ տերմիններ «Որոգայթում» օգտագործվում են ոչ թե հին իմաստով, այլ նոր բովանդակություն են ստանում։ Շահամիրյանը «Որոգայթում» նշում է, որ ինքը դժվարություններ է հանդիպել պետական պաշտոնների, ինչպես և չափ ու կշռի համար համապատասխան տերմիններ գտնելու հարցում։ Գրում է նաև, որ աշխատել է հարազատ մնալ հայ հին տերմիններին։

քը՝ Շահամիրյանը), որի հետ սերտորեն կապվում էին Հայաստանն ազատագրելու Շահամիրյանի քաղաքական ծրագրերը։ Նախագծում թույլ տալով ժառանգական նախարարի տարբերակը և Հերակլին ուղարկելով «Որոգայթի» օրինակներից մեկը, հասկացնում էր, որ եթե նա օգնի Հայաստանի ազատագրումը գլուխ բերելու գործին, ապա որպես բագրատունիների ժառանգ, ինքը կամ իր որդիները կարող են ստանալ Հայաստանի նախարարի պաշտոնը։

Սահմանադրության նախագծում արտացոլվել են նաև հայկական պետության մյուս բոլոր համապետական ու տեղական մարմինների ընտրության կարգն ու կառուցվածքը, ֆունկցիաներն ու իրավասությունները։ Լուրջ ուշադրություն է հատկացվել լուսավորության ու առողջապահության կազմակերպման և երկրի ռազմական հզորությունը բարձրացնելու խնդիրներին։

Նախագծում բազմաթիվ հոդվածներ կան նաև նվիրված Հայաստանի ապագա քաղաքացիների իրավունքներին ու պարտականություններին։ Հատկապես նշվում է, որ «Ամենայն մարդ ազատապէս կարէ խորհիլ, խօսիլ և գործիլ» (Հոդվ. 500), այսինքն՝ պաշտպանվում է մտքի, խոսքի և գործունեության ազատությունը։ Եկեղեցին բաժանվում է պետությունից, դպրոցը եկեղեցուց (Հոդվ. 155, 156, 397) և այլն։

Այսպիսով, Շ. Շահամիրյանի «Որոգայթ փառացը» XVIII դ. երկրորդ կեսի հայ բուրժուական լուսավորիչների հասարակական-քաղաքական առաջադիմական իդեալների հետաքրքիր ու արժեքավոր մի հուշարձան է։

«Գիրք անուանեալ Որոգայթ փառացը», Մադրաս, 1773։
«Տետրակ, որ կոչի Նշաւակ», Մադրաս, 1783։

Գրիգորյան Գ., *Հայ առաջավոր հասարակական-քաղաքական մտքի պատմությունից, Երևան, 1957։*

Ավդալբեգյան Թ., *Շահամիր Շահամիրյանն ու հնդկահայ համայնական ինքնավարությունը XVIII դարում, «Հայագիտական հետազոտություններ», Երևան, 1969։*

Иоаннисян А. Р., К истории возникновения «Западни честолюбия», «Известия АН Арм. ССР», общ. науки, 1948, № 3.

Գ. ԳՐԻԳՈՐՅԱՆ
(փիլիսոփայական գիտությունների դոկտոր)

ՀԱՐՈՒԹՅՈՒՆ ՇՄԱՎՈՆՅԱՆ

Հայ առաջին պարբերականի հիմնադիր Հարություն Շմավոնյանը Պարսկաստանի Շիրազ քաղաքից էր, իր ժամանակի կրթված մտավորականներից մեկը, քաջատեղյակ հայ հին և միջնադարյան մշակույթի պատմությանը։ 1777 թ. կորցնելով երկու դավակներին, Շմավոնյանը թողնում է աշխարհիկ կյանքը և նվիրվում ճգնակեցության։ Նա ուսումնասիրում է պարսից և արաբական լեզուները և գրականությունը, փիլիսոփայական և աստվածաբանական ուսմունքները, փորձում է խորամուխ լինել բնության գաղտնիքների մեջ։

1784 թ. Շմավոնյանը գնում է Մադրաս։ Կարճ ժամանակամիջոցում նա իր հայրենասիրությամբ, գիտելիքներով և առաքինի վարքով այնքան է սիրելի դառնում տեղի հայ համայնքին, որ վճռում է ընդմիշտ հաստատվել Մադրասում և այստեղ աշխատում է ամբողջ 40 տարի։

Հարություն Շմավոնյանը մի քանի գործակիցների օգնությամբ շարունակում է Մադրասի հայկական գաղութում հաստատված լուսավորական ավանդույթները։ Չմտանալով տառեր ձուլելու արհեստի մեջ, նա 1789-ին հիմնադրում է Մադրասի երկրորդ հայկական տպարանը, որտեղ լույս ընծայված առաջին գրքույկը «Մարիանն կուսին վկայաբանությունն» է։ Նրան օգնելու համար Կալկաթայից Մադրաս է գալիս Սամուել քահանա Ղալֆմազյանցը, որի խորհրդով Շմավոնյանը հրատարակում է այնպիսի գրքեր, որոնք պիտանի լինեին տեղի հայ դպրոցների համար։ Դրանք էին Պաղտասար Դպիրի «Գիրք քերականութեան», Դավիթ Անհաղթի «Գիրք սահմանաց», Շնորհալու «Յիսուս որդի» և այլ աշխատություններ։ Տպարանի հիմնադրման սկզբնական շրջանում այդտեղ տպագրվել են և հընդկահայերին ուղարկած Հովսեփ Արղությանի կոնդակները, թա-

դեռս Սոգինյանցի «Տետրակ, որ կոչի Ողբ Հայաստանեաց» գրքույկը և այլն։

1794 թ. հոկտեմբերին Հարություն Շմավոնյանը հիմնադրում է հայկական առաջին պարբերականը, «Ազդարար» ամսագիրը։ Սկսվում է նրա գործունեության երկրորդ և առավել արգասալից ժամանակաշրջանը։

Ամսագրի առաջին համարի խմբագրականում դիմելով ընթերցողներին. Շմավոնյանը նրանց ծանոթացնում է իր նախաձեռնության շարժառիթներին և ծրագրին։ Թեև ամսագիր հրատարակելու գաղափարը Շմավոնյանն ընդօրինակել էր անգլիական գործիչներից, որոնք այդ օրերին սկսել էին թերթ հրատարակել Մադրասում, բայց նա ջանում էր պատասխանել բացառապես հայ իրականության առաջադրած հարցերին։ Նման նպատակը իր կնիքն է դնում ամսագրի բովանդակության վրա։ Ի տարբերություն եվրոպական երկրներում սկզբնավորված առաջին թերթերի, որոնք խոշոր քաղաքների առևտրական բյուլետենների դեր էին կատարում, «Ազդարարը» ուներ հարցերի առավել լայն ընդգրկում, և փաստորեն դառնում է գիտա-մասսայական և գրական-հասարակական պարբերականի նախատիպը։

Ամսագրի առաջին բաժինը նախատեսված էր գեղարվեստական գրականության համար (ինքնուրույն և թարգմանական)։ Դրան հաջորդում էր պատմա-բանասիրական բաժինը, որտեղ զետեղվում էին ընտիր նմուշներ պատմական գրականությունից։ Երրորդ բաժինը նվիրված էր արտասահմանյան, այդ թվում Անդրկովկասի քաղաքական լուրերին, իսկ վերջինը՝ համայնքի կյանքին։

Խմբագիրը իր շուրջն է համախմբում մի քանի խանդավառ երիտասարդների (որոնց կոչում էր վերակացուներ) և կազմակերպում խմբագրական մարմին։ Սահմանվում է հատուկ կարգ, որի համաձայն՝ տպագրվելիք նյութերը կանխապես պետք է ստանային խմբագրության հավանությունը։

Քաղաքական և պատերազմական լուրերը Շմավոնյանը քաղում էր եվրոպական թերթերից, նյութի ընտրության գործում հանդես բերելով քննական մոտեցում։

Հարություն Շմավոնյանը հսկայական եռանդ և ժամանակ է նվիրել խմբագրական աշխատանքներին։ Ամսագրի հրատարակության հիմնական ծանրությունն ընկած էր նրա վրա։

Իր խմբագրական գործունեության ընթացքում Շմավոնյանը մի նոր աստիճանի է հասցնում հնդկահայ գաղութում ստեղծված

քաղաքական-հրապարակախոսական միտքը։ «Ազդարարի» էջերում զետեղված հրապարակախոսական հոդվածների, գիտա-մասսայական նյութերի և գեղարվեստական գրականության միջոցով նա հանգամանորեն քննարկում է իր ժողովրդի լուսավորության, դաստիարակության, քաղաքական ազատության հետ կապված խնդիրները։ «Ազդարարի» խմբագրի լրագրական գործունեությունը հետապնդում էր մի սևեռուն նպատակ՝ արթնացնել ժողովրդի քաղաքական ինքնագիտակցությունը, նրան լուսավորել եվրոպական քաղաքակրթության ոգով և հաղորդակից դարձնել ժամանակի մտավոր շարժմանը։

Իր ծրագրային հոդվածներից մեկում Շմավոնյանը եվրոպական երկրների քաղաքական դրության ֆոնի վրա քննարկում է հայության դրությունը։ Ամենուր խռովություններ են և պատերազմներ. Հնդկաստանի վերջին դարի պատմության չնչին մասն է անցել առանց արյունահեղության։ Խռովությունները խանգարում են Եվրոպայի անդորրը. Պարսկաստանում կյանքը հոգևարքի մեջ է. Վրաստանի ժողովրդին անհանգստացնում է ամբարիշտ հարևանը։ Ինչ վերաբերում է հայերին, ապա նրանք հետին թշվառության մեջ են. վաճառականությունը, որ առերևույթ բարվոք վիճակում է, զուրկ է եկամտից և, ինչպես պատկերավոր ձևով արտահայտում է Շմավոնյանը, եթե «ի խոր հայիս, հիմն ի վերայ աւազի գտանի»։ Հարուստները չեն ձգտում բարի գործ կատարել, աղքատներն անզոր են, իսկ ժողովրդի ընդհանուր տգիտությունը նրան մարդկության մեջ ձգել է հետին աստիճանը։

Զգաստացնելու համար իր հայրենակիցներին՝ հրապարակախոսը դիպչում է նրանց արժանապատվությանը. «Տեղի կատակարկութեան լինիմք ի մէջ այլազգաց. մինչդեռ նայիմք առ պտուղն ուսմանց այլազգաց փայլէ իբրև զջահ վառեալ ի մէջ գիշերի, և մինչ դառնամք նայիլ ազգն մեր՝ տեսանեմք ոչ թէ միայն տառապեալ, այլև պատեալ տգիտութեամբ բոլորովին»[1]։ Շմավոնյանը ձգտում է օգնել իր ժողովրդի գեթ մտավոր կյանքի բարվոքմանը։ Իր ընթերցողներին նա ներշնչում էր այն միտքը, թե պետք է պայքարել գիտություն և իմաստություն ձեռք բերելու համար և չընկնել հարստության ետևից։ Հարուստները ոչինչ են իմաստունների համեմատությամբ, գրում է նա, չէ՞ որ Արիստոտելի և Պլատոնի ժամանակ նույնպես հարուստներ են եղել։ Նրանց անունները ջրնջ-

[1] «Ազդարար», № 8, էջ 210։

վել են, այնինչ պատմությունը անմահների գրքում է գրել Պլատոնի և Արիստոտելի անունները։

Տարիներ անց, երբ Շմավոնյանը դադարեցրել էր լրագրական գործունեությունը, իր տպարանի հրատարակություններից մեկի առաջաբանում կրկին սրտագին զրույց է բացում ընթերցողների հետ։ Հրապարակախոսը հորդորում է նրանց՝ սիրել իրենց ազգն ու հայրենիքը, չտարվել սնոտի ցանկություններով ու հարստությամբ։ Նա խորհուրդ է տալիս չմոռանալ հայրենի աշխարհը, որը ոտնակոխ է լինում բռնավորների կողմից, չդավել հայերին և չմոռանալ մայրենի լեզուն, կոչ է անում պահպանել մայրենի բարբառն ու Արարատյան աշխարհը։

Հարություն Շմավոնյանը «Ազդարարի» հրատարակության ելևույթը իրավամբ համարել է «նորոգ ոգուածք» և «ամենայնիւ նոր՝ յայսմիկ դարոջ»։ Հայ գործիչներին հրավեր կարդալով օժանդակելու իր ձեռնարկության պայծառությանը, Շմավոնյանը համոզված էր, որ այդ միջոցով մխիթարում է ազգին։ Պետք է ենթադրել, որ նրա գործակիցները նույնպես ոչ միայն գիտակցում էին մամուլի նշանակությունը, այլև հստակ պատկերացում ունեին ամսագրի խնդիրների մասին։ «Ազդարարի» մշտական աշխատակից «Ուրախակից բարեկամը», իբրև ողջերթի խոսք, «Ազդարարին» խորհուրդ է տալիս ուսումնասիրել այլալեզու թերթերի աշխատանքի ոճը, լինել աշխատասեր ու նախանձախնդիր, տպագրել միմիայն հավաստի լուրեր, մեծ տեղ տալ դաստիարակչական հոդվածներին և գեղարվեստական գրականությանը։

«Ազդարարը» զարգացնում էր ոչ միայն հայերի լուսավորության, այլև քաղաքական ազատագրության ծրագիրը։ Այսպես, «Ուրախակից բարեկամը» առաջնորդողների կշիռ ստացած իր բանաստեղծություններում հանգամանորեն քննարկում է Հայաստանի ազատագրման հետ կապված հարցերը[2]։ Քաղաքական այդ ծրագիրը «Ազդարարի» հրապարակախոսը խարսխում էր ռուսական հզոր պետության բարյացակամության և օգնության վրա։ Նոր Նախիջևան և Գրիգորուպոլիս քաղաքների հիմնադրումը (1792 թ.), տեղի հայության ստացած առանձնաշնորհումները, այլև Հովսեփ արքեպիսկոպոսի հավաստիացումները ռուսական արքունիքի՝ դեպի հայերն

[2] Հավանաբար «Ուրախակից բարեկամ» կեղծանունով «Ազդարարին» աշխատակցել է Մադրասի լուսավորական շարժման գործոն մասնակիցներից մեկը՝ քահանա և գրող Թադեոս Տեր-Անդրեասյան Սոգինյանցը։

ունեցած մարդասիրական նկատառումների վերաբերյալ, ամրապնդում էին գաղութահայերի հույսերը։ Մյուս կողմից, Արևելյան Հայաստանին սահմանակից քրիստոնյա վրացական թագավորության առկայությունը ներշնչում էր այն հավատը, թե Հայաստանի ազատագրումից հետո երկրի ներքին կազմակերպչական հարցերը կլուծվեն վրաց Հերակլ երկրորդ թագավորի աջակցությամբ։

«Ուրախակից բարեկամը» շարադրում է և իր ծրագրի երկրորդ մասը. հայերը պետք է վերցնեն իրենց գանձերը և գնան Հայաստան։ Այնտեղ նրանք պետք է զարգացնեն երկրագործությունն ու արհեստները, երկրում ստեղծեն նյութական բարիքներ, դպրոցական լայն ցանց, իրենց զավակներին կրթեն աշխատասիրության և ուսումնատենչության ոգով։

Հայ ժողովրդի առջև ծառացած մեծ խնդիրները քննարկելիս բանավիճում էին ամսագրի թղթակիցներ «Հայորդի հայը» («Հայ որդի հայի») և «Ազգակիցը»։ «Հայորդի հայը» հիմնավորապես քննարկելով հայերի անհաջողությունների պատճառները, նրանց կշտամբում է անգործունեության և այն բանի համար, որ իրենց սպասելիքները կապում են աստծո շնորհների հետ։ Աղոթքները և բարի ցանկությունները չեն կարող փրկել մարդկանց, եթե վերջիններս խուսափեն աշխատանքից. նա գրում է. «Միաբանիլ, արիանալ, խորհիլ և առաջանալ հարկ է, և ուր այսոքիկ գտանի, անկրկեայապէս գոյ և անդ ազատութիւն, փառք, պատիւ և ամենայն ցանկալիք կենաց» (№ 10)։ Նա կոչ է անում մանուկ սերնդին դաստիարակել ջանասիրության ոգով, որը միայն կարող է երաշխիք լինել հայերի բարօր կյանքի և նրանց ազատության հղձերի կատարման համար։ Բոլոր ազգերին շնորհները ի վերուստ բաժանված են հավասարապես, շարունակում է նա, մարդիկ պետք է իրենց ձեռքով բարիքներ ստեղծեն և ոչ թե աղոթքով խնդրեն աստծուց։

«Ազգակիցը» առարկում է «Հայորդի հային»։ Նրա կարծիքով աշխատանքը հարցի լուծման միակ և վերջին ճանապարհը չէ։ Պետք է կրթել սերունդը, լուսավորել ժողովրդին։ Հայերի ձախորդությունները նա բացատրում է նրանով միայն, որ իր հայրենակիցները ուսում չունեն. նրանց ունեցվածքով կարելի էր մի ազգ բարձրացնել, բայց ավաղ... նրանք ծանոթ չեն կրթության բարիքներին՝ միաբանությանը, ճշմարտությանը, ընկածին օգնելու անհրաժեշտությանը։ Ճիշտ է, օտար դպրոցներում կրթված հայ երիտասարդները բարի օրինակ են տալիս իրենց շրջապատին, բայց գաղութի

մեծ մասը չգիտե բարեգործություն անել և չի կարող հասկանալ նաև իր քարողները[3]։

«Ազդարարի» հրապարակախոսները թեև բանավիճում են, բայց, ինչպես նկատել են բանասերները, նրանց ելակետը նույնն էր։ Հայերին հարկավոր էր հասցնել ազգային ինքնաճանաչության՝ կրթության, լուսավորության, աշխատանքի և բարոյական բարձր առաքինությունների ոգով նրանց դաստիարակելու ճանապարհով։ Իր ամսագրով Շմավոնյանը ձգտում էր իրականացնել այդ ծրագիրը։ Նա «Ազդարարի» էջերում զետեղել է բնագիտական զրույցներ, հոդվածներ նվիրել ֆրանսիական հեղափոխությանը և լեհական դեպքերին։ Ռուսաստանից և Կովկասից ստացած նամակները նրան հնարավորություն էին տալիս գաղութահայությանը ծանոթացնելու հեռավոր հայրենիքում տեղի ունեցող քաղաքական անցուդարձին։

Հարություն Շմավոնյանը մեծ նշանակություն է տվել գեղարվեստական գրականությանը և դրա միջոցով ջանացել է դաստիարակել իր ընթերցողներին։ Ամսագրի տպագրության հնարավորությունը նա օգտագործել է՝ կորստից փրկելու հայ հեղինակների աշխատությունները (Խաչատուր Ջուղայեցու «Պատմություն Պարսից», Հակոբ Այուբյանցի «Հեյդարալի խանի պատմությունը»)։ Ամսագրի էջերում նա զետեղել է նաև թարգմանական գրականության մի շարք նմուշներ։ Նրա գործունեությունը մեծապես խրախուսվում էր Ռուսաստանի հայոց հոգևոր առաջնորդ Հովսեփ Արղությանի կողմից, որն իր կոնդակներում ընդգծում էր հայերին եվրոպական քաղաքակրթությանը հաղորդակից դարձնելու անհրաժեշտությունը։ Ազգը չի ծաղկի առանց դրան, գրում էր նա և նույնիսկ հույս հայտնում, թե դա կօգնի վերագտնելու հայրենիքը։

«Ազդարարի» հրատարակության գործը թեև խանդավառությամբ է ընդունվում, այնուամենայնիվ, չի հարատևում։ Ամսագիրը բաժանորդագրությամբ չի ապահովում խմբագրի կատարած ծախքերը (բավական է հիշել, որ առաջին տարվա բաժանորդների թիվը միայն 28 էր)։ Եվ ընդամենը 18 համար լույս ընծայելուց հետո 1796 թվականին Շմավոնյանը դադարեցնում է «Ազդարարի» հրատարակությունը։ Նրա լուսավորական գործունեությունը, սակայն,

[3] Հայտնվել է այն կարծիքը, որ «Հայորդի հայ» գրական կեղծանունը պատկանում է Մովսես Բաղրամյանին, իսկ «Ազգակից» կեղծանունը՝ Շահամիր Շահամիրյանին (տե՛ս Թ. Ավդալբեգյան, Հայագիտական հետազոտություններ, Երևան, 1969, էջ 239)։

չի ընդհատվում. նա դեռևս կարող էր օգտվել տպարանի ընձեռած հնարավորություններից։ 1771 թ. հրատարակած մի գրքի առաջաբանում նա համոզմունք էր հայտնում, թե տպարանը կվառվի իբրև ճրագ և լույս կտա իմաստության փափագողներին։

Հարություն Շմավոնյանը ընթերցողներին հանձնարարում էր կարդալ նաև թարգմանական գրականության ընտիր օրինակները։ Այսպես, եբրայեցերենից թարգմանված «Գիրք անուանեալ Ղեկավար մանկանց» աշխատության մասին գրում է, թե այն լի է իմաստությամբ և հանճարով։ Այդ գիրքը կբանա մարդկանց մտքի աչքերը, գրում է նա, կլուսավորի հոգու զորությունը, մարդկանց կտա գիտություն և հանճար, որոնք շատ ավելին արժեն, քան ոսկին ու պատվական ակները։

Իր գործունեության երրորդ և վերջին շրջանում Հարություն Շմավոնյանը զբաղվում է միայն հրատարակչական գործունեությամբ։ 1797 թ. վերջապես նա լույս է ընծայում Դավիթ Անհաղթի «Գիրք սահմանաց»-ը, որի տպագրության աշխատանքները սկսվել էին դեռևս 1794 թ.։ Շմավոնյանի լուսավորական գործունեությունը տալիս է իր արդյունքները։ Գաղութում հանդես են գալիս գործիչներ, որոնք նվիրվում են տպագրական գործին։ Այսպես, Շմավոնյանի նախկին գործակիցներից մեկը, Մկրտում Սիմեոնյանը, 1803 թվականին իր ուսուցչի տպարանում հրատարակում է անգլերեն—հայերեն «Փոքրիկ բառագիրը», որը նվիրված էր ազգի կրթասեր անդամներին։ Այդ գրքի բնաբանը միանգամայն ներդաշնակում է Շմավոնյանի սկզբունքներին. ինչպես չմշակված հողը չի կարող պտղաբեր լինել, այնպես էլ չհղկված միտքը չի կարող փայլել։

Գաղութահայ Սամուել Մուրադյանը թարգմանել է տալիս ֆրանսիացի վիպասան Մարմոնտելի «Բելիսարիոս» պատմավեպը, որը տպագրվում է 1809 թ.։ Նույն տարին՝ արդեն ծերացած Շմավոնյանը տպարանի տնօրինությունը հանձնում է իր շնորհալի աշակերտ Մկրտում Սիմեոնյանին և այլ «նորոգ ուսյալ» գործիչների, բայց շարունակում է մասնակցել գաղութի հասարակական կյանքին։

Հնդկահայ գաղութի առաջատար գործիչները XIX դ. սկզբին շարունակում էին զբաղվել հայերի քաղաքական ազատագրման հարցով։ Նրանք պարբերաբար ժողովներ էին գումարում, որտեղ քննում էին Հայաստանի ազատագրման հնարավորները և համապատասխան գրություններ կազմելով, ուղարկում էին ռուսաց և Վրաստանի թագավորներին։ Այդ ժողովներում նրանք խմբագրում

են Ալեքսանդր Առաջինին և Հերակլին ուղղված նամակները, որոնք կարդում և ստորագրում են հոտընկայս։ Հարություն Շմավոնյանի ստորագրությունը առաջինն էր (35-ից)։ Նրա ճառն աչքի է ընկնում շեշտված ռուսական օրիենտացիայի ոգով և տոգորված է հայության փրկության անվերապահ հավատով։

Հարություն Շմավոնյանը վախճանվել է 1824 թվականին։ Հայ լուսավորչի մասին ժամանակակիցները խոսել են մեծ հիացմունքով, ընդգծել նրա անսահման նվիրվածությունը իր ժողովրդին։ Այսպես, Շմավոնյանի մերձավոր բարեկամը, տաղանդավոր ուսուցիչ և բանասեր Ղալֆմաղյանցը նրա մասին գրում է. «Զմիշտ ցանկայ զօգուտ հասարակաց և զշինութիւն ազգին, թողեալ զհոգս ընտանեաց և զավակաց, բնակի ի յօտարութեան և առ այսպիսի շահեկան զարդիւնաւորութեան տքնի»[4]։

«Ազդարար», 1794—1796 թթ., Մագրաս։ Վերատպությունը՝ Փարիզ, 1970։

Լեո, Հայոց պատմություն, հտ. III, Երևան, 1946։

Կարինյան Ա., Ակնարկներ հայ պարբերական մամուլի պատմության, հտ. 1, Երևան, 1956։

Ավդալբեգյան Թ., Ֆրանսիական մեծ հեղափոխության ժամանակակից հայերը, «Հայագիտական հետազոտություններ», Երևան, 1969։

Մխիթարյան Մ., Հայ առաջին պարբերականը, «Պատմա-բանասիրական հանդես», 1964, № 4։

Մ. ՄԽԻԹԱՐՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների թեկնածու)

[4] «Գիրք Պորփիւրի», Մագրաս, 1793, էջ 14։

ՍԱՅԱԹ-ՆՈՎԱ

Սայաթ-Նովան հայոց գուսանական-ժողովրդական քնարերգության բարձրագույն գագաթն է, բնությունից շռայլորեն օժտված անհատականություն, որը XVIII դարի մղձավանջային իրականության մեջ տվեց գեղեցկի ու առաքինի ընթացքի իդեալներ, վերածնեց հայոց քաղաքական ինքնուրույն կյանքի մասնատման ու անկման պատճառով վերասերում ապրած գուսանական արվեստի ավանդները և հեղաշրջելով XVI դարից մեզանում ծայր առած աշուղական բանաստեղծության ձևն ու բովանդակությունը, դրեց այն նոր հունի մեջ, ուղղեց դեպի նոր հորիզոններ։ Նրա խորապես մարդկային ապրումներ արտահայտող ստեղծագործությունը պատռելով գուսանական կաղապարների անձուկ պատերը, կամրջեց իրար հետ միջնադարյան բանաստեղծությունը և ձևավորվող նոր քերթությունը, ժողովրդական խաղն ու անձնական քնարերգությունը։

Խորապես ազգային երևույթ լինելու հետ միասին Սայաթ-Նովան առաջին բանաստեղծն էր, որը իր բազմալեզու ստեղծագործությամբ ու առօրեական գործունեությամբ մեծ դեր խաղաց Կովկասի ժողովուրդների հոգևոր մերձեցման ասպարեզում։ Սկսած XVIII դ. երկրորդ կեսից՝ նրա հանճարի շնչով են ջերմացել վրաց շատ քերթողներ, ադրբեջանցի աշուղներ, հայ բանաստեղծներ։

Սայաթ-Նովան գրական նորարար էր, սիրո և արդարության քարոզիչ, բանաստեղծ, երգիչ, երգահան ու նվագածու միաժամանակ, որպիսիք հազվադեպ են հանդիպում գեղարվեստի պատմության մեջ։

Սայաթ-Նովան (իսկական անունը Արութին-Հարություն՝ երևի զատկի տոներին՝ ապրիլին ծնվելու համար) աշխարհ է եկել ու մեծացել հին Տփղիսում։ Հոր անունը Կարապետ էր, մորը՝ Սառա։

խաղերից մեկում հետաքրքրասերներին բավարարություն տալու համար նա ավելացնում է և այս թանկարժեք տեղեկությունը.

Սայաթ-Նովու վաթանիցըն հարց կու տան.
Մեկը կոսե Հինդն է, մեկը՝ Համադան...
Վաթանըս Թիֆլիսն է, կողմը՝ Վրրաստան.
Մերըս Հավլաբարցի, հերըս Հալաբլու (ա. 48)[1]:

Պիտի հավանական համարել, որ Կարապետը երիտասարդ հասակում ապրել է մերթ Ադանայում, մերթ էլ Հալեբում, հետո ուխտ է գնացել Երուսաղեմի սուրբ վայրեր ու այդ պատճառով մահտեսի պատվանուն ստացել, իսկ այնուհետև բախտ որոնել արևելահայության շրջանում, հիմնավորվել Տիֆլիսում, ամուսնացել:

Բանաստեղծի խաղերում եղած ծածկագրությունների վերծանությունների հիման վրա տարբեր ուսումնասիրողներ նրա ծննդյան տարին համարել են 1712, 1717, 1722 թվականները: Ինչ կերպ էլ մեկնաբանենք առկա տվյալները, Սայաթ-Նովան XVIII դ. երկրորդ տասնամյակի ծնունդ է:

Փոքրուց է, անշուշտ, պատվաստվել Արութինի մեջ սեր դեպի հայրենի ավանդներն ու ազգային սրբություններ: Դրա մեջ մեծ դեր պիտի խաղացած լիներ հայրը՝ մահտեսի Կարապետը, որը և նրան գրաճանաչություն սովորեցնող վարժապետն է թերևս: Հետո ապագա աշուղը լեզուներ ու գիտելիքներ է սովորել կամ ձեռք բերել ինքնաշխատությամբ:

Ե՛վ XVIII, և՛ XIX դարի առաջին տասնամյակներին Տիֆլիսի հայությունը բազմամարդ լինելով հանդերձ ավելի վրացերեն գրավարժության էր հետևում: Մշակութային գործիչների ճնշող մեծամասնությունը վրացերենով էր արտահայտվում, թեպետ տեղյակ էր մայրենի բարբառին ու հին հայերենին: Դրա հետևանք պիտի համարել նաև Սայաթ-Նովայի յուրօրինակ հայերենը և, ընդհակառակն, վրացերենին այնքան վարժ տիրապետելը:

Մանկական խաղերին ու անմիտ չարություններին դեռ հրա-

[1] *Այստեղ և հաջորդ էջերում Սայաթ-Նովայի խաղերը մեջ ենք բերում ըստ՝ «Սայաթ-Նովա», հայերեն, վրացերեն և ադրբեջաներեն խաղերի ժողովածու, կազմեց, խմբագրեց, թարգմանեց ու ծանոթագրեց Մորուս Հասրաթյան, Ե., 1963, փակագծերի մեջ նշելով նաև խաղի լեզուն (հ=հայերեն, վ=վրացերեն, ա=ադրբեջաներեն-թուրքերեն) ու թվահամարը: Այդ գրքից արված մնացած նշումների ու քաղվածքների համար օգտագործում ենք ՄՀ համառոտագրությունը, Գ. Ախվերդյանի հրատարակած ժողովածուի համար՝ ԳԱ:*

ժեշտ չտված՝ Արութինն սկսում է արհեստ սովորել: Այդ առթիվ նրա բանաստեղծական ինքնակենսագրության մեջ կարդում ենք.

Տասը տարեկան էլ դարձա, դեռ գիժ ու միժ կըշրջեի.
Տասնըմեկըս էլ լրացավ, դեռ էնքան էլ խելոք չէի.
Տասներկու տարեկանում ինձ հանձնեցին ուստաբարին:
Տասներեք տարեկանում իմ արհեստում տըվի, անցա.
Տասնըչորսում, իմ չնորհքով, վարպետս պարգև ստացավ (ա. 67):

Սայաթ-Նովայի խաղերի առաջին հրատարակիչ Գ. Ախվերդյանի ասելով՝ այդ արհեստը ջուլհակությունն է եղել, պատանին նոր դազգահ է սարքել, որը շատ է հեշտացրել ջուլհակի աշխատանքը, և փողոցի փոխարեն կտորն այնուհետև հինել ու գործել են սենյակում:

«Մղդսու որդի» Արութինը «պստուց է գլուխ դրել ամենայն խաղի» (հ. 4): Ու այստեղ էլ հոր ազդեցությունը անուրանալի է: Նման ենթադրության համար հիմք է տալիս բանաստեղծի որդի Օհանի մի խուլ ակնարկը, արված «Քամանչա» խաղի իր արտագրության տակ, վրացերեն. «Սայաթ-Նովան գովում է մեր պապենական քամանչան» (ՄՀ, VII):

Պակաս բախտորոշ չի եղել նաև այն միջավայրը, ուր հասակ է առել Արութինը: Հին Տիֆլիսն արդեն, Հովհ. Թումանյանի դիպուկ բնութագրմամբ՝ կարծես մի հսկայական հարսանեքատուն լիներ: «Ջուռնա, դհոլ, դայիրա, նաղարա, ծափ-ծիծաղ, պար, երգ... էն էլ ո՛չ թե տներում, այլ դուրսը, դռներին, կտուրներին»: Երգի ու նվագի մոլի սիրահարներ էին այն մարդիկ, որոնց հետ ամեն օր շփվում ու աշխատում էր պատանի Արութինը: Դրանք տնայնագործ արհեստավորներն էին, ջուլհակներ, կոշկակարներ (խարազ՝ մոմագործներ (շամչի) և այլն, որոնց միջավայրից քիչ անվանի երգիչ-նվագողներ դուրս չեն եկել:

Շուրջ քսան տարեկան, Սայաթ-Նովան զգում է, որ ճակատագրի վճռով իր կոչումն աշուղությունն է: Ինչպես իր հայրենակից աշուղ Ղարիբն ու մյուսները, նա ևս «օխտը տարի» օտարության է մեկնում: 1750 թ. հունվարի 7-ին հորինած խաղը նման ենթադրության ինչ-որ հիմքեր տալիս է.

Տասներինը տարեկանում ման եկա Հարաշ-Հինդուստան,
Քսան տարուց, էշխի ընկած, լալ կը ծախեմ սովդագարին:
Քսանհինգում մեյդան մտած և կը լողամ և կը թուչեմ... (ա. 67):

Բայց այս բառերը կարող են նաև պայմանականորեն ասված լինել, հետևաբար և վավերագրական արժեքով տկար։

Ո՞վ է եղել Արութինի ուսուցիչ-վարպետը, իբրև աշակերտ աշուղի՝ որտե՞ղ է նրա ուսումնառությունն անցել, ե՞րբ է ուխտի գնացել հայ աշուղների հովանավոր Մշո սուլթան սուրբ Կարապետին, Արևելքի ո՞ր քաղաքներում ու երկրներում է շրջել, ի՞նչ նշանավոր սաղանդարների ունկնդրել և աշուղական արվեստի գաղտնիքներն իր համար պարզել, մնում է տակավին անորոշ, թեպետ անառարկելի է, որ նրա կյանքի երրորդ տասնամյակը անցել է այդ ճամփաներով, և ի վերջո նա ստացել է Սայաթ-Նովա բանաստեղծական անունը, որ հետազոտողները մեկնաբանում են՝ Սայադ—որսորդ և Նովա—մեղեդի կամ՝ մեղեդու, երգի որսորդ (ՄՀ, XV)։

Սայաթ-Նովայի խաղերի մեզ հասած դավթարում ամենավաղ երգը 1742 թվականից է, «Ծովեն էլած թանգ մարգարիտ ու մարջան...» սկսվածքով և ադրբեջաներեն լեզվով (ա. 2), որին ուղեկցում է այս ծանոթությունը. «Էս զափիան Արութինի ասած է, ով որ սովորի թողություն չնորհի, ամեն։ Հունիսի 1-ին, քրոնիկոնի 430 թ.» (=1312+430)։ Այս երգի հետ ինչ-որ կարևոր բան է կապված, որ Սայաթ-Նովան թվագրելով՝ կամեցել է հավերժացնել Թերևս դրանով է սկսվում նրա, իբրև աշուղի, գործունեությունը, անվանակոչումը և համընդհանուր ճանաչումը։

Զափիան աշուղական ոտանավորի տեսակ էր և բառացի նշանակում էր կշռույթավոր, հանգավոր։ Այսօրինակ խաղի մեջ հանգավորվում էին ոչ միայն բանաստղերը, այլև յուրաքանչյուր տողի ոտքերը՝ առանձին-առանձին վերցված։ Նման խաղ հորինելը աշուղից պահանջում էր մեծ հմտություն, որպիսին Սայաթ-Նովան արդեն 1742 թ. ձեռք էր բերել։ Բայց զափիան նրա նախասիրած միակ չափը չէր, չնայած Դավթարում (որ, հարկավ, Սայաթ-Նովայի հայերեն ու թուրքերեն բոլոր խաղերը չի պարունակում) կա զափիայով գրված 18 երգ։ Սայաթ-Նովան հորինել է նաև աշուղական պարզ ու բարդ (խառն) չափերով բազմաթիվ թեչնիսներ կամ բառախաղեր, զազալիներ կամ գազելներ, թասլիքներ, վարսաղներ, բեյթ ու դուբեյթ, բայաթի, մուխամազներ կամ հնգյակներ, մուսադասներ կամ վեցնյակներ, ալիֆլամաներ կամ այբբենականք, զինջիրլամաներ կամ շարակապեր, յարանաներ կամ սիրահարականներ, բաղլամա կամ կապկապուն, եղագլամա կամ քարշակաձև, դոդաղ-դամա կամ շրթնաբաց, իլահիներ և այլն։ Տաղաչափական

այս հարստությունը հավաստում է, որ Սայաթ-Նովան թափանցած է եղել աշուղական արվեստի ամենամութ ծալքերը։

Հավասարապես Սայաթ-Նովան հմուտ է եղել արևելյան աշուղական ու ժողովրդական եղանակներին, որոնցից շատերն արդեն մանկուց սովորել էր ու յուրացրել, շատերի հետևությամբ իր առաջին խաղերն ասել, շատն էլ հետագայում որդեգրել ու ճոխացրել։ Իր խաղերի ապագա կատարողներին հուշելու համար, երբեմն նա այսպիսի ծանոթություններ է տալիս. «Ղազալի... ով որ սովորի Դոստիի խաղի ձենով ասի, թե որ չիմանաս, ճարցրու, թե Խոզալլար յրղնաղիենա բախ, դոստա բեդոստա թարփանուր...» (Հ. 8 «Յիս մե զարիբ բուլբուլի պես, դուն օսկե զաւիազի նման...» խաղը, անթվակիր), «Թասիրն չինի խաղի ճանգում» (Հ. 29 «Քանի վուր ջան իմ, յա՛ր, քի դուրբա՛ն իմ, աբա ի՞նչ անիմ...», խաղը, գրված 1757-ի մայիսի 2-ին, Նաղաշ Հովնաթանի «Նստիմք ի մեջլիս» տաղի հանգով), «Էս երկու խաղերն էն ձենով՝ Բլբուլն նստած է վարթին, լավ կանչեր նա վարթի համա...» (Հ. 27—28 «Մեջլումի պես՝ կորավ յարըս...» և «Էշխեմեն էնպես վառվիլ իմ...» խաղերը, գրված 1757 թ. ապրիլի 5-ին, հայ բանաստեղծ Զաքարիայի տաղի հանգով), վերջապես՝ «Դիբա ու ենգիդունիայի ճանգում (ձենում)», որ այլ բան չէ, քան հենց իր՝ Սայաթ-Նովայի «Դիբա ու ենգիդունիա, զարբաբ ու զար իս, գովելի...» խաղի եղանակը, իսկ այս վերջինն էլ՝ վերամշակումը Դոստիի արդեն հիշված երգի հանգի։ «Դիբա ու ենգիդունիայի» հանգով հորինված են Սայաթ-Նովայի հայերեն ուրիշ 9 խաղ ևս (2, 30, 31, 33, 34, 35, 38, 39, 57), գրված 1758—59 թթ.[2]։

Մնացած խաղերից շատերի եղանակները, որ հատկապես նըշված չեն, պիտի ենթադրել, կա՛մ իր հորինածներն են, կա՛մ ծանոթ մեղեդիների վերամշակումներ։

Իր առաջին խաղերը Սայաթ-Նովան ընդունված սովորությամբ հորինել է թուրքերեն, բայց առիթն եկած ժամանակ ոչ միայն հայ նախորդ երգասան-աշուղ-բանաստեղծների ստեղծած ձևերն ու ավանդներն է օգտագործել, այլև շեշտել է իր ազգությունն ու կրոնը։

Այսպիսի մի երգիչ չէր կարող երկար ժամանակ մնալ աշուղական պաշտոնական լեզվի կապանքների մեջ։ Շուտով նա անցնում է մայրենի լեզվին, Զարենցի խոսքերով ասած՝ շարելով «Ոսկե բառեր, անգին քարեր, լալ ու գոհար...»։

[2] Հիշվում են նաև այլ խաղերի եղանակներ, այդ թվում՝ «Գուլ իս անգին» (Հ. 42) խաղինը (Սայաթ-Նովայի կորած խաղի սկսվածքն է)։

Հայերեն ծանոթ առաջին ստեղծագործությունը «Շատ սիրուն իս, Շախաթայի ասողին խար չիս անի...» սկսվածքով խաղն է, միայն թե ո՛չ հայերեն, այլ վրացերեն տառերով գրված, որի մեջ ավելի վարժ էր։

Ահա այս խաղին, որով միաժամանակ սկսվում է նրա դավթարի հայերեն խաղերի բաժինը, կցված բացատրականում Սայաթ-Նովան հարկ է համարել ասել. «Էս դիվանի, խիստ լավն. ով որ սովրի, ողորմի ասե։ Հիմի գուշիմ թե հաեվար ասիմ։ Ամեն աստուձ. իս մղդսու վուրթի Արութինս պատուց ինչ որ իարսն (=30) տարին գլուխ դրի ամենան խաղին, ամա սուրբ Կարապիտի կարողութենով սովրեցա քամանչեն ու չոգուրն ու ամբուրեն»[3]։ Այս տողերը գրված են շուրջ 1745-ին և այս շրջանից էլ սկիզբ են առնում նրա հայերեն ստեղծագործությունները։ Թերևս երկար թափառումներից հետո այս նույն տարին նա վերադարձավ հայրենի Տփղիս, իբրև հռչակավոր բանաստեղծ-երգիչ-սազանդար։

Ըստ վրացական ավանդության՝ մի անգամ պալատում մեջլիս է լինում (խնճույք, աշուղների հավաք ու մրցություն)։ Հրավիրում են նաև Սայաթ-Նովային։ Արդեն այդ ժամանակ նա կատարել էր իր համարձակ նորարարությունը աշուղական արվեստի մեջ, որին հետևեցին շատերը և որը իսկական առումով հեղաշրջեց Տփղիսի աշուղական դպրոցի մտածողության ձևերը։ Ազգային և օտար սիրված ու տարածված եղանակներով կամ ինքնաստեղծ մեղեդիներով խաղեր հորինելիս Սայաթ-Նովան այլևս չէր դիմում բացառապես թուրքերենին, ինչպես XVI դարից ընդունված էր, այլ՝ հայերենին ու վրացերենին, այս լեզուներով ստեղծելով բանաստեղծական արվեստի իսկական գոհարներ։

Եվ ահա՛ այս անգամ Հերակլ երկրորդի առաջ Սայաթ-Նովան պարսից հանգով նմանօրինակ մի վրացերեն խաղ է ասում, որ թագավորին շատ է դուր գալիս։ Նա երգչին առատորեն վարձատրում է և կարգում պալատական նվագածու-աշուղ։

Ոմանք կարծում են, որ դա 1744-ին է տեղի ունեցել, բայց քիչ հավատալի է, քանի որ վրացերեն ծանոթ թվակիր խաղը 1751-ից է։ Անվիճելի է մի բան, և դա վկայում է Սայաթ-Նովայի որդի Օհանը, 1751 թ. երգիչը եղել է Թելավում (Կախեթի թագավոր Հե-

[3] **Սայաթ-Նովա**, *Խաղեր (Դավթարի լուսատիպ նմանահանությունը), Երևան, 1963, էջ 102, հ. 4։*

րակլի պալատն այնտեղ էր) և իր ճշմարտախոսությամբ զարմացրել բոլորին։

Մշտապե՞ս էր նա ապրում Թելավում, թե ժամանակավորապես գալիս էր Տփղիսից, հիմնականում բնակվելով (վաթան ունենալով) Տփղիսը ու երգելով Քարթլիի թագավոր-բանաստեղծ Թեյմուրազ Երկրորդի (1700—1762) պալատում, մնում է անորոշ։

Գիտենք նաև, որ Սայաթ-Նովան իր սրամիտ երգ-բառախաղերով (կալամբուր) ծաղրել է վրաց կաթողիկոս Անտոն երկրորդին, իսկ այս վերջինը գահընկեց արվեց 1755 թ. դեկտեմբերի 15-ին, Տփղիսում, Թեյմուրազի և Հերակլի միաանական ջանքերով[4]։ Ուրեմն՝ 1755 թ. դեռ նա կապված էր պալատի հետ ու Տփղիսում էր։

Շուրջ մի տասնամյակ, համենայն դեպս, Սայաթ-Նովան սերտ հարաբերությունների մեջ է եղել վրացական բարձր դասի հետ, երբեմնակի անցել Տփղիսից Թելավ, ծանոթացել ժողովրդի կյանքին ու տիրողների կենցաղին, ուրախացրել խալխին, փառաբանել սերն ու արդարությունը, ինքը միշտ էլ չբավարարված ու տխուր մնալով։

Սայաթ-Նովան մեծ սիրերգակ է, ամենամեծը թերևս, որին երբևէ գիտե հայ քնարերգությունը։ Նրա ստեղծագործության մեջ ծավալվում է մի սեր, որն անհագ է ու ահավոր, որը բռնել է աշխարհը և մոխրացնում է ամեն ինչ, ունակ է բարձրացնելու մարդուն մինչև երանության ամենավեհ կատարները և կամ նետելու թշվառության խորխորատները։

Նա ո՛չ միայն սեր է երգում, այլև սիրահարված է անձնապես։

Ճիշտ չէր լինի Սայաթ-Նովայի եռալեզու խաղերի մեջ նկարագրվող դիպվածներն ու ապրումները ամբողջությամբ վերագրել նրա անձին ու սրտին և իբրև եղելություններ ներառնել նրա կենսագրության մեջ, բայց սխալ կլիներ նաև այդ ամենը բանաստեղծի անձնականից կտրելով՝ նրա քնարական հերոսին վերագրելը և առհասարակ մարդկային բնավորության հատուկ վայրուվերումներ հռչակելը։

Աշուղները ուշ միջնադարում ստանձնել էին հնադանդ սիրահարի դեր և հանուն նվիրական ու անապակ սիրո պատրաստ էին ամեն ստորացում ու զրկանք հլությամբ տանելու, սիրուհու հրամանով երկրե-երկիր թափառելու, փայփայելով այն աղոտ հույսը, թե սիրած կինը գեթ մի օր, յոթ, տասը կամ երեսուն տարուց հետո գուցե, արժանացներ իր տեսքին, նրա հետ հավիտենապես միանար։

[4] *Տե՛ս* **Н. Марр**, Критика и мелкие статьи. СПб., 1903, էջ 64 (Тексты и разыскания по армяно-грузинской филологии, т. V).

Եվ այս ըմբռնումն ամենից շոշափելի հենց Սայաթ-Նովայի ստեղծագործության մեջ է արտահայտված։ Աշուղը Սայաթ-Նովայի պատկերացմամբ մի այդպիսի սիրահար է, սիրած կնոջ գերին, իսկ սիրահարվելը՝ ահավոր ողբերգություն, որովհետև սիրո ահռելի ուժի դիմաց բեկբեկվում է ամենազորավոր հոգին անգամ.

Էշխըն վառ կըրակ է՝ էրվելով գու քա,—
Շատ մարթ կոսե՝ յիս յարբ հեգ ման գու քամ...
Էս դարդեմեն ով չէ քաշի՝ վո՛ւյ քաշե.
Ով յար սիրե, էլ չասե թե՝ ջան գու քամ... (հ. 18)։

Սերը մարդուս մեջ մեւցնում է ուրիշ ամեն զգացում և իր դեմ հանում մերձավոր ու օտար («Դոստիրըս դուշման չինեցիր, յադերուն ինչպե՞ս դոստ անիմ...», հ. 31), կտրում քնից ու հանգստից, գցում հանդ ու չոլեր, կապում լեզուն ու բերանը, անկարող դարձնում սրտի մուրազը գեթ անպաճուճ խոսքով հայտնելու («Լիզուն բերնում մեռցընում է՝ էլ չիս կանա մի բառ ճարի...», վ. 19)։ Սերը մարդուս դարձնում է թիապարտի ու մահապարտի նման, նրա վերջը կա՛մ խելագարությունն է, կա՛մ մահը («Առանց մահի քիզնից մարթ չի հիռանա...», վ. 11)։ Կարճ՝ այդ ճամփան բռնողին այլևս վերադարձ ու փրկություն չկա, որքան էլ նա տանջվի ու ջանա։

Ճիշտ է, աշուղությունը վերուստ տրված շնորհ է՝ «աշըղությինն էլ հոքու հիտ է գոյացիլ...» (ա. 75), և աշուղի պարտականությունը՝ գոզալին փառաբանելը, բայց աշուղ Սայաթ-Նովային բազում գոզալների մեջ շատ շուտով հանդիպում են նաև այնպիսինները, որոնց համայքից երկար ժամանակ չի կարողանում ազատվել, ինչպես հնօրյա առասպելի նավորդները՝ երգող փերիներից («Դուն էն հուրին իս, վուր գեմի կու զավթե, Ջունքի ինձ զավթեցիր խափով, նազանի...», հ. 17)։

Ահավոր ողբերգությունն այն է, որ Սայաթ-Նովան, որն ուրիշներին էր ուզում հասկացնել, թե սերն ինչ է, և զգուշացնել ու զգաստացնել, որ չխաղան այդ կրակի հետ, վերջիվերջո ինքն է ողջ էությամբ բռնվում այդ անբուժելի ցավով և իր իսկ պատկերավոր խոսքերով ասած՝ «Հըլա կանանչ՝ չոր չոլերում չորանամ...»։ Այդ, ինչպես երևում է, 1758 թ. էր։ Թեպետ այսուհետև էլ, իբր կատակի տալով՝ պատմելով իր ողբերգության մասին, նա կարծես ձգտում է գեթ արտաքնապես հանդարտ մնալ, բայց ներքուստ լալիս է, մղկտում ու մղկտացնում։

Ո՞վ էր Սայաթ-Նովայի սիրո առարկան. սև հյուսքերով այն

հայուհին («Տրթադի ցիղի դու բար...», վ. 27), որին գովերգում է վրացերեն «Ինձ սպանիր, պըրծնիմ, ա՛յ սիվ ծամավուր...» անթվակիր խաղում, նուրի անունով ինչ որ մի կի՞ն, որն իրենց սիրո գաղտնիքը մատնում է թուրքերեն «Թե վուր բանդա ղուլու հալըն հարցընիս...» (ա. 33) երկախոսության մեջ (որի առիթով հետագայում որդին՝ Օհանը ընդարձակ բացատրություն է տվել). Տալիթա անունով հայ կաթոլիկ աղջի՞կը, որի մասին ավանդաբար պատմել են տփղիսահայ միջավայրում (գրի է առել Սկանդար-Նավվեն), վրաց թագավոր Թեյմուրազի դուստր և իշխան Դեմետրե Օրբելիանիի կին Աննա Բատոնաշվիլի՞ն, ինչպես սրամտորեն ենթադրել է բանասեր Գ. Ասատուրը՝ հայերեն «Յիս կանչում իմ լալանին...» (հ. 11) ակնհայտորեն ծածկագիր խաղը մեկնաբանելիս և որին հավատում է սայաթնովագետների մեծ մասը, թե՞ ուրիշ էակ։ Եվ կամ ո՞րը դրանցից նրա ամենավերջին ու անպատճան սերը մնաց՝ վճռական խոսք անկարելի է գոնե առայժմ ասել, բայց դժբախտ էր այդ վերջին սերը և Սայաթ-Նովային ուրախություն չբերեց. «Քու դարդըն ինձի պատվեցուց»,—ասում է Սայաթ-Նովան և վա՛յ տալիս այն օրին, որ նրան հանդիպեց («Վա՛յ էն օրին՝ յիս քիզ տեհա...», հ. 23)։

Քու էշխըն ինձի մաստ արավ, յիս զարթուն իմ, սիրտս է քընած.
Աշխարս աշխարով կըշտացավ, իմ սիրտըս քիզնից սով մընաց... (հ. 24)։

Ինչևէ, այդ ճակատագրական սիրուն այնուհանդերձ երախտապարտ պիտի լինենք, այլապես հազիվ թե ծնվեին Սայաթ-Նովայի աննման քերթվածներից շատերը, որ արյուն-արցունք լալու ճանապարհով ստեղծված քնարական ինքնախոստովանություններ են.

Էնդուր աչկըս չէ ցամաքում՝ սըրտիս մեչըն արին մընաց.
Վունչիչ դարով չը լավացավ՝ մըհլամըս հիդ յարին մընաց.
Էշխեմեն հիվանդ պառկեցա, աչկըս ճանապարին մընաց.
Յիփ միռա՝ իժում տիս էկավ՝ նազըն բեհդրարին մընաց։

Գարունքվան վախտըն լըցվիլ է,—էրանի ձիզ, ծաղկած վարիր,
Թե բըլբուլին բա՛ղն ղըրգեցիք, մանիշակով լի՛քըն սարիր,
Բաս ինչի՞ ձենըն չէ գալիս, սա՛լբու չինար, էտ ի՞նչ արիր,
Ճուխկըտ բըլբուլին սըպանից՝ կարմիր վարիրն խարին մընաց։

Ալ պուճպուճեն, ասաց, խափե սարումըն դարիք բըլբուլին,
Յիփ բըլբուլըն միտըն ածավ ոհնով կապած թայիգուլին.
Ով վաղ գընաց վարիրն քաղից, չասին, թե պետկ է բըլբուլին,
Վա՛յ քու դարին, ղա՛րիբ բըլբուլ, վուր լեչըտ չափարին մընաց (հ. 33)։

Այս տողերը գրված են 1758 թ. հունիսին, այդ ժամանակ արդեն Սայաթ-Նովան ընդմիշտ կորցրել էր սիրածին...

«Աշուղի լիզուն բըլբուլ է, օրհնանք ունե, նալաթ չը կա...», իսկ նրա ապրած իրականության մեջ «հեքիմ ու դատաստան չըկա, մե դըրուստ ադալաթ չը կա...» (հ. 33)։ Այս բանը հրաշալի գիտակցում էր Սայաթ-Նովան, բայց նա նաև «խալխի նոքար» էր, մեծ բարոյախոս և պարտավոր էր ուսուցանել ժողովրդին մարդու և մարդկային կոչումն ու խորհուրդը։ Ավետարանից, Հարանց վարքերից, Պղնձե քաղաքի ու Յոթ իմաստասերների պատմություններից, արեվելյան այլևայլ սիրավեպերից ու հոգեշահ մատյաններից, իսկ ավելի շատ՝ կյանքից էր քաղել նա իր եզրահանգումները, իր հանճարի յուրօրինակ կնիքը դրել դրանց վրա և իբրև բարոյական մխիթարություն, իբրև վիրավոր սրտերի սպեղանի՝ առատորեն բաշխում էր ժողովրդին, անկախ ազգային ու դասային պատկանելությունից։ Նա պաշտպան ու զորավիգ էր տառապող ու տանջվող մարդուն առհասարակ, դրանով իսկ մերձենալով Արևելքի և Արևմուտքի մեծ հումանիստներին, առանց նրանց քերթվածներին ծանոթ լինելու։

Սուրբ գրքի ու իմաստասիրաց հետևությամբ Սայաթ-Նովան էլ խոսում է առածներով ու թևավոր խոսքերով, ունկնդրին ավելի հասկանալի լինելու համար խրատում ու հորդորում առակներով։ «Իմ խոսկիրքս առակնիր ին...» (վ. 6), «Խոսկ իմ ասում առակաց...» (հ. 13),—այս ու նման արտահայտություններ հաճախ են պատահում նրա խաղերում։

Թեպետ Սայաթ-Նովային, մասնավորապես ստեղծագործական կյանքի վերջին տարիներին բաժին ընկան ահավոր տանջանքներ ու տենչանքներ, բայց սեր երգելու հետ միաժամանակ նա երբեք չմոռացավ և իր բուն կոչումը՝ ժողովրդին հուսադրելն ու ոգեշահության կոչելը, աշխարհային փառքերի ու վայելքների ետևից ընկնելով՝ հոգու պարտքը չմոռանալը։ 1758 թ. գրված «Արի համով դուլուզ արա...» սկսվածքով խաղը (հ. 37) դրա պերճախոս ապացույցն է և հեղինակի հանճարի լավագույն դրսևորումներից մեկը։ Կյանքի դասերից ու անհագուրդ տենչանքներից նա շատ էր իմաստնացել, յուրացրել արցունքները հոգու մեջ թափելու և Արևելքի իմաստունների նման արտաքնապես հանգիստ ու հանդարտ խրատելու արվեստը, որպես վերաքննման նյութ առնելով իր ներսում ծավալված կռիվը.

Թեգուզ իմանաս, գիղենաս աստղերու համբարքըն սիրուն.
Անբարի գուրձըն կորած է՝ կարթա Հարանց վարքըն սիրուն.

Ավիտարանի խոսկիրըն մարքարիտ է, կաբըզն՝ սիրուն.
Մի՛ ածի խուզի առչիվըն լալ ու գովհար, Սայաթ-Նովա։

. . . . . .

Վուր տիղ հարսնիք, վուր տիղըն սուք, վուր տիղ սոյբաթ խաղ է ըլում.
Վուր տիղ ժամ, վուր տիղ պատարաք, վուր տիղ սիրով տաղ է ըլում.
Թե վուր հոգուտ կամքն իս անում, մարմինտ բեդամաղ է ըլում՝
Վու՞ր մե դարդին կու դիմանաս, դուն չըրատար Սայաթ-Նովա։

Միջնադարի մարդու հոգեբանությունն է հզոր ձայնով խոսում այս խաղի մեջ, որովհետև նրա ստեղծագործողը ճանաչել, տեսել էր բաներ, որոնք այլանդակում էին կյանքը, սերը սուր դարձնում, հասարակ մարդու օրը՝ լաց ու ողբ։ Տևական շփում ունենալով բարձրաշխարհի հետ, Սայաթ-Նովան դառնացել, իր խոսքով ասած՝ բեզարել էր նաև այս միջավայրից, որովհետև առօրեականը կեղծիքն ու քծնանքն էին, դավերն ու թշնամանքը, առաքինիների շնորհազրկումը և ապիկարների բարձրացումը, որ անհամատեղելի էին նրա արդարադատ հոգուն և նախասիրություններին։

Պալատում, քան այլուր վիրավորում էին նրա արժանապատվությունը, երեսով տալիս գեղչկական ծագումը, շարունակական խարդավանքների միջոցով քայքայում հոգին ու մարմինը։ Սայաթ-Նովան իր ցասկոտ ու սուր խոսքերով փորձել է չանթել «ճիճվի պես սողացող» այդ «նամարդներին» (վ. 23), համեմատել նրանց հոգով սավառնելու անկարող խոզերի հետ (վ. 22) և մեկ անգամ չէ զգացնել տվել իր բարոյական առավելությունը և մտքի թռիչքը.

Արո՛ւթինն իմ, ինձ կոսին Սայաթ-Նովա,
Հենց բան կոսիմ, վուր ամբերում ձեն հանի... (վ. 18)։

Այս տողերը նա ասել էր 1751 թ. Կախեթում, պալատին մոտ կանգնած ինչ-որ մարդու երեսին։ Նույն ձևով՝ երկու տարի անց՝ 1753-ին, իր անմեղությունը պաշտպանելու համար Հերակլ Երկրորդին ուղղված խաղում, Սայաթ-Նովան կրկնում է.

Ամեն մարթ չի կանա խըմի՝ իմ ջուրըն ուրիշ ջրրեն է.
Ամեն մարթ չի կանա կարթա՝ իմ գիրըն ուրիշ գրրեն է։
Բունիաթըս ավազ չիմանաս՝ քարափ է, քարուկրրեն է... (հ. 10)։

Ավատական իրավակարգում ու գորշ առօրյայում կրած զրկանքները Սայաթ-Նովային պարտադրում են լրջորեն զբաղվել դա-

րի ու ժամանակի այլանդակման ու այլափոխման, մարդու մանրացման և մարդկայինի աղարտման պատճառներով, չնայած որ շատ բան նրան, այնուամենայնիվ, մնում է անհասկանալի.

Էնդուր կուլամ՝ սիրտը կոտրած առյուծըն
Գող աղվեսին է իր վերքըն ստացիլ.
Ազնիվ մարթը ապրուստի է ման գալի,
Ամեն գյադա զարբաբի է տիրացիլ։

Ինչ անտառ է, կրակն ընկած՝ չէ վառվում,
Քաֆուր է նա, ով որ սա չէ հասկանում.
Զարխի ֆալակն էնդուր հիմա չէ դառնում,
Վուր աշխարքս հիմա շատ է նիղացիլ... (ա. 58)։

1758 թ. մայիսին հորինված սույն խաղի տրամադրությունները ավելի են խորանում ու ծավալվում և շուրջ մեկ տարի հետո, 1759 թ. ապրիլի սկզբին դառն խոստովանության ձևով ժայթքում «Աշխարըս մե փանջարա է...» խաղով, որ մեզ ծանոթ թվակիր վերջին ստեղծագործությունն է նրա Դավթարում.

Ո՞վ կասե թե յիս կու ապրիմ առուտեմեն ինչրու մուտըն՝
Աստըձու ծիռումըն հիշտ է մարթու աշխարք ելումուտըն.
Ղուրթս էնդուր ճամփա չէ գնում՝ շատացիլ է խայխի սուտըն.
Քըսանըն՝ մե ղուլ չին պահում,—աղերումեն բեզարիլ իմ...
Սայաթ-Նովեն ասաց՝ դարդըս կանց մե ճարըն շատացիլ է.
Զունիմ վաղվան քաղցըր փառքս, հիմի դարըն շատացիլ է.
Բըլբուլի պես էնդուր գու լամ՝ վարթիս խարըն շատացիլ է.
Չի՛ն թողնում վախտին բացվելու,—քաղերումեն բեզարիլ իմ... (հ. 53)։

Անձնական կյանքում դժբախտ, ապա նաև հանուրի բարեկեցության մասին հյուսած իր գեղեցիկ երազների խորտակումը տեսած մարդը միայն կարող էր այսպես խոսել, քանի որ հույսի ոչ մի շող չէր փայլում այլևս նրա հոգու երկնակամարում, և կյանքը դարձել էր բեռ, որ մի կերպ քաշ էր տալիս։

Էլ ապրելու ումիկ չունիմ, իմ օրըս կերած գիտենաք...
Սիրտըս փուրումըս սըքուր է, ալ աչկիրըս լաց է անում...

գրում էր նա նույն շրջանում ու ավելացնում.

Ով տեսնում է, էս է ասում. «Վա՜յ քու դարին, Սա՛յաթ-Նովա,
«Համաշա քիզ պիտինք տեսնի աչկըտ արին, Սա՛յաթ-Նովա.
«Ինչո՞վ չելավ, չըռաստ էկար մե լավ յարին, Սա՛յաթ-Նովա»։
Ումըրըս էրազի պես գընաց՝ ծառըս չըխերած գիտենաք... (հ. 57)։

Որքան էլ անձնական կյանքում դժբախտ, Սայաթ-Նովան, այդուհանդերձ, դաշնության ու խաղաղության երգիչ է։ Նրա հոգուն խորթ են թույնն ու թշնամանքը և վրեժխնդրության ծարավը։ Ընդհակառակն, յոթ օտարին ու թշնամուն անգամ նա բաժին է հանում իր հոգու գանձերից, հաշտության ձեռք մեկնում։

Սայաթ-Նովան գեղեցիկի ու կատարյալի երկրպագու է, հեռու տափանքից ու բաց նկարագրություններից։ Նա մաքուր քնարերգակ է, ամենանրբին ու նվիրական զգացումների բանաստեղծ, չնայած դրանց արտահայտման համար նրա օգտագործած պատկերներն ու համեմատությունները՝ երկինք, գետինք, սարեր, դաշտեր, ծառեր, ծաղիկներ, Ռաշխ ձի ու Թռուչի թախտ, արտաքնապես շատ են ծավալային և, գուցե թե, մասամբ էլ մաշված։ Նա գունագեղ պատկերների, արևելյան շռայլ ու վառ երանգների և երաժշտական ձայների ստեղծման անզուգական վարպետ է, նույնիսկ իր պարզ խոսքի մեջ։ Նրա խաղերը, անգամ տխուր ու հուսահատ, մերթ խաղաղություն են բերում մարդուս հոգուն իրենց իմաստալից խրատներով, մերթ էլ բոցավառում նրա երևակայությունը՝ հարկադրելով արթմնին երազների մեջ հյուսելու մարդկային մտապատրանքը։

Ինքնատիպ է Սայաթ-Նովայի լեզուն։ Ընդհանուր արևելյան փոխառություններով և ժողովրդական մտածողության ձևերով առատ տփղիսահայ խոսվածքն է դա, սքանչելի ձևով հանգավորված բանատողերով, որոնք աչքի են ընկնում ձայնեղների, ձայնորդների ու առձայնումների առատությամբ, վիթխարի տարողության հասնող անսպասելի, բայց և չափազանց շոշափելի, համեմատություններով ու պատկերներով։

Կար ժամանակ, երբ Սայաթ-Նովան երևակայությամբ կանխատեսելով իր սիրո պատմության ցավալի վախճանը, այնուամենայնիվ, երգում էր.

Առանց քիզ ի՞նչ կոնիմ աշխարհիս մալըն.
Չի՛մ անի քալազըն, չի՛մ անի ղալըն,
Կու հաքնիմ մազեղեն, կու հաքնիմ շալըն,
Կերթամ ու ման գու քամ վանքիրըն մեմեկ... (հ. 21)։

Ճակատագրի դառն խաղով շալն ու մազեղենն էլ ի վերջո բաժին են ընկնում նրան։ Այս ահավոր դրամայի վերջին արարը կատարվում է, ինչպես ավանդությունն է ասում, վրաց թագավորի պալատում։ Դրա արձագանքը վրացերեն մի խաղ է, որ հիշողությամբ գրի է առել բանաստեղծի որդին՝ Օհանը, 1823 թ.։

Ձեռը վի կալ, վադ մարթուվին չիմ ուզում.
Էս աշխարում փարթամութին չիմ ուզում.
Վադ բան ասիլ, յա վադութին չիմ ուզում,
Յիս մարդ մարթ իմ՝ նամարդութին չիմ ուզում...
Յիս ռամիկ իմ՝ թավադութին չիմ ուզում (վ. 31)։

Ի՞նչ էր պատահել և ի՞նչ վճիռ կայացրեց թագավորը, որ այդպես սարսափելի էր Սայաթ-Նովայի համար և համազոր մահվան։ Ի՞նչ պիտի լիներ շնորհվող պատիվն ու արտոնությունը, որ այնպես թախանձագին մերժում էր Սայաթ-Նովան։ Խաղը ենթադրության առիթներ տալիս է, բայց ոչ հաստատ պատասխան։ Որքան էլ աղերսում է Սայաթ-Նովան, Հերակլը, որ կյանքում էլ ոխակալ էր, մնում է անդրդվելի։ Գիտենք, որ դրանից հետո Սայաթ-Նովան ձեռնադրվում է քահանա՝ Տեր-Ստեփանոս անունով։ Դրանում գուցե թե որոշ դեր խաղացել է նաև հոր մահտեսի լինելը։ շարունակ նրա միտքը չարչարած հոգու և մարմնի խնդիրը, կյանքի ունայնության զգացումն ու մահվան սարսափը։

1768 թ. վախճանվում է նրա կողակիցը՝ Մարմարը, թողնելով չորս անչափահաս երեխաներ՝ Հովհաննես, Մելքիսեթ[5], Սառա և Մարիամ։

Հոգևոր աշխարհում տիրող օրենքների համաձայն, Սայաթ-Նովա—Տեր-Ստեփանոսը նույն 1768 թ. աբեղայական վեղար է առնում և ծառայության անցնում Հաղբատի թեմի առաջնորդարանում, որն արդեն քսան տարի է, լեզգի հրոսակախմբերի ասպատակությունների, սրածությունների ու գերեվարությունների պատճառով միաբաններով հանդերձ փոխադրվել էր Տփղիս և հաստատվել այսպես կոչված՝ Մեծ Բերդի կաթողիկե եկեղեցում։ 1778 թ. Հերակլ երկրորդի օժանդակությամբ վերաշինվում է տևական ամայությունից ավերված Հաղբատի վանքը։ Մյուս միաբանների հետ Տեր-Ստեփանոսը ևս Տփղիսից փոխադրվում է Հաղբատի վանք և, ըստ ավանդության, կարգվում լուսարար։

Ինչպես ամբողջ Անդրկովկասի, այնպես էլ Հաղբատի կյանքը հիմա էլ մշտապես խռովվում էր անվերջանալի ասպատակությունների, պարսից պետական կարգի անկայունության և թալանչիական պատերազմների ու արշավանքների պատճառով։ 70-ական թվականների վերջերի և 80-ականների սկզբների համեմատական

[5] *Օհանն ու Մելքոն իրենց անունները գրել են տառացիորեն այսպես ու այս հերթականությամբ (տե՛ս Մատենադարան, ձեռ. № 2914, թ. 146ա. ԳԱ, ժԲ)։*

խաղաղությունը 1783 թ. նորից վտանգվեց, մինչ Գեորգիևսկի դաշնագրի զորությամբ Վրաստանը պաշտոնապես անցավ Ռուսաստանի հովանավորության տակ։ Անդրկովկասի խաներն ու լեռնական հրոսակները նորից սկսեցին սրածել և գերի վարել Վրաստանի, Արցախի, Այրարատյան աշխարհի բնակիչներին։ Հանուն անձի ապահովության ու փրկության սկսվեց հայության մի արտահոսք դեպի Հյուսիսային Կովկասի ու Հարավային Ռուսիայի քաղաքները։ Տփղիսեցիք մասնավորապես դիմում էին Ղզլար, Մոզդոկ, Աստրախան և այլուր, լուռեցիք՝ դեպի Տփղիս և Վրաստանի համեմատաբար ապահով շրջանները։ Այս պարագաներում Հաղբատի վանքը նորից դատարկվեց, իսկ միաբանները փոխադրվեցին Տփղիս։ 1784 թ. մարտին այստեղ էր ապրում Տեր-Ստեփան անունով երբեմնի այրի քահանան, որ հիմա աբեղա էր դարձել՝ կրում էր վեղար և գնահատված էր հայոց եկեղեցու պետերից։ Բացատված չէ, որ դա Սայաթ-Նովան էր։ Վավերագրերով հավաստված է նաև, որ 1785 թ. մարտին Սայաթ-Նովայի որդիները վաճառականություն էին անում Ղզլարում և վաղուց չէ, որ փոխադրվել էին այստեղ։

Ի՞նչ օրեր է տեսել հաջորդ տասը տարիներին երբեմնի անհանգիստ գուսանը՝ Սայաթ-Նովան և այժմյան խստակենցաղ աբեղան՝ Տեր-Ստեփանը, ոչինչ չգիտենք։ 1795 թ. Աղա-Մահմուդ խանը արշավանք ձեռնարկեց դեպի Անդրկովկաս։ Սեպտեմբերի 11-ին նրա հրոսակները գրավեցին ու ավերեցին Տփղիսը, իսկ բնակչության մեծ մասին սրի քաշեցին կամ գերեվարեցին։ Սպանվածների մեջ էին նաև Հաղբատի միաբաններից երեք վարդապետ։ Ըստ ավանդության, մինչև թշնամիները ներխուժում են Հաղբատի առաջնորդարան և կողոպտում ու կոտորում անզեն վարդապետներին, Սայաթ-Նովան աղոթելիս է լինում եկեղեցում։ Պահանջել են, որ դուրս գա և կրոնափոխ դառնա։ Պատասխանը եղել է. «Ջրխմանամ քիլիսադան, դոնմանամ Իսադան», այսինքն՝ «Եկեղեցուց չեմ դուս գալ, չեմ ուրանալ Հիսուսին», դրեթե նույն բառերը, որ շատ տարիներ առաջ պատահում ենք նրա մի թուրքերեն խաղում.

Սայաթ-Նովեն հավատը չի ուրանալ՝ Հայ է... (ա. 49. ԳԱ, ժԱ)։

Ըստ մի այլ ավանդության էլ պարսիկները տանջամահ են արել Տեր-Ստեփան անունով հայ կրոնավորին՝ շիկացած երկաթե

մի քաս գլխին դնելով, որովհետև հրաժարվել է ցույց տալ եկեղեցու թաքցրած անոթների ու սրբությունների տեղը։

«Սայաթ-Նովա», լուս գցած աշխատասիրութենով Գեորգյա Ախվերդյան, Մոսկվա, 1852։

«Սայաթ-Նովա», հայերեն, վրացերեն, ադրբեջաներեն խաղերի ժողովածու, կազմեց, խմբագրեց և ծանոթագրեց Մ. Հասրաթյան, Երևան, 1963։

Սայաթ-Նովա, *խաղեր (Դավթարի լուսատիպ նմանահանությունը), Երևան, 1963։*

„საიათნოვა“, ი. Გრիշაշվილու առաջաբանով և խմբագրությամբ, Թիֆլիս, 1918։

„საიათნოვა, ქართული ლექსები“, Ա. Բարամիձեի վերջաբանով, Թբիլիսի, 1963։

Cajam Hova, Հ. Աբասլու առաջաբանով, Բաքու, 1963։

Саят-Нова, Стихотворения, *նախաբանը և ծանոթագրությունները Ս. Գայսարյանի, Լենինգրադ, 1966։*

«Սայաթ-Նովա—Sayat-Nova» խաղերի ժողովածու՝ անգլերեն, ֆրանսերեն և գերմաներեն թարգմանությամբ, Երևան, 1963։

Ղանալանյան Ա., *Սայաթ-Նովայի ստեղծագործության ժողովրդական ակունքները, Երևան, 1963։*

Սարգսյան Խ., *Սայաթ-Նովա, Երևան, 1963։*

Սևակ Պ., *Սայաթ-Նովա, Երևան, 1969։*

ლეონიძე გ., მგოსანი საათნავა, *Թբիլիսի, 1930։*

მელიქსეთ-ბეგი ლ., საიათნოვს ვინაობა, *Թբիլիսի, 1930։*

Սեիդով Մ., *Սայաթ-Նովա, Բաքու, 1954 (ադրբեջաներեն)։*

Պ. ՀԱԿՈԲՅԱՆ
(բանասիրական գիտությունների դոկտոր)։

ԲՈՎԱՆԴԱԿՈՒԹՅՈՒՆ

Խմբագրության կողմից 5
Մեսրոպ Մաշտոց *(Էդ. Աղայան)* 7
Կորյուն *(Ա. Տեր-Ստեփանյան)* 19
Ագաթանգեղոս *(Ա. Տեր-Ղևոնդյան)* 26
Փավստոս Բուզանդ *(Ա. Մարտիրոսյան)* 35
Եզնիկ Կողբացի *(Գ. Խրլոպյան)* 45
Ղազիշե *(Ե. Տեր-Մինասյան)* 59
Մովսես Խորենացի *(Գ. Սարգսյան)* 70
Ղազար Փարպեցի *(Ստ. Մելիք-Բախշյան)* 87
Դավիթ Անհաղթ *(Վ. Ջալոյան)* 98
Անանիա Շիրակացի *(Ա. Աբրահամյան)* 111
Սեբեոս *(Ա. Տեր-Ղևոնդյան)* 125
Ղևոնդ *(Ա. Տեր-Ղևոնդյան)* 133
Հովհաննես Դրասխանակերտցի *(Փ. Անթաբյան)* 140
Թովմա Արծրունի *(Վ. Ներսիսյան)* 149
Մանուել Ճարտարապետ *(Ստ. Մնացականյան)* 159
Գրիգոր Նարեկացի *(Մ. Մկրյան)* 170
Ստեփանոս Տարոնեցի Ասողիկ *(Ս. Քոլանջյան)* 185
Տրդատ Ճարտարապետ *(Կ. Հովհաննիսյան)* 193
Գրիգոր Մագիստրոս *(Ս. Արևշատյան)* 202
Արիստակես Լաստիվերտցի *(Կ. Յուզբաշյան)* 212
Հովհաննես Իմաստասեր *(Ա. Աբրահամյան)* 223
Մատթեոս Ուռհայեցի *(Հր. Բարթիկյան)* 234
Ներսես Շնորհալի *(Ա. Մադոյան)* 244
Մխիթար Հերացի *(Ա. Կծոյան)* 256
Մխիթար Գոշ *(Էմ. Պիվազյան)* 266
Վարդան Այգեկցի *(Էմ. Պիվազյան)* 283
Կիրակոս Գանձակեցի *(Փ. Անթաբյան)* 296
Վարդան Արևելցի *(Փ. Անթաբյան)* 305
Սմբատ Սպարապետ *(Ա. Սուքիասյան)* 314
Հոռոս Ռոսլին *(Լ. Ազարյան)* 322
Հովհաննես Երզնկացի *(Ա. Սրապյան)* 330
Ստեփանոս Օրբելյան *(Ստ. Մելիք-Բաշխյան)* 340
Մամիկ *(Ստ. Մնացականյան)* 349

Ֆրիկ (Ա. Ղանալանյան) 358
Սարգիս Պիծակ (Վ. Ղազարյան) 369
Կոստանդին Երզնկացի (Ա. Սրապյան) 374
Հովհաննես Որոտնեցի (Ս. Արևշատյան) 384
Գրիգոր Տաթևացի (Ս. Արևշատյան) 392
Առաքել Սյունեցի (Ա. Մադոյան) 403
Մկրտիչ Նաղաշ (Է. Խոնդկարյան) 413
Հովհաննես Թլկուրանցի (Էմ. Պիվազյան) 424
Ամիրդովլաթ Ամասիացի (Ա. Կծոյան) 435
Հակոբ Մեղապարտ (Ռ. Իշխանյան) 444
Գրիգորիս Աղթամարցի (Մ. Ավգալբեգյան) 455
Նահապետ Քուչակ (Մ. Մկրյան) 464
Սիմեոն Ջուղայեցի (Հր. Միրզոյան) 477
Առաքել Դավրիժեցի (Վ. Առաքելյան) 487
Նաղաշ Հովնաթան (Աս. Մնացականյան) 496
Հովնաթան Հովնաթանյան (Մ. Ղազարյան) 507
Մխիթար Սեբաստացի (Գ. Ստեփանյան) 515
Միքայել Չամչյան (Ս. Պողոսյան) 522
Հովսեփ Էմին (Ս. Պողոսյան) 530
Մովսես Բաղրամյան (Ս. Պողոսյան) 536
Շահամիր Շահամիրյան (Գ. Գրիգորյան) 543
Հարություն Շմավոնյան (Մ. Մխիթարյան) 553
Սայաթ-Նովա (Պ. Հակոբյան) 561

Հայ մշակույթի
ն շ ա ն ա վ ո ր
գ ո ր ծ ի չ ն ե ր ը

Հրատ. խմբագիր՝
Լ. Լ. Աղայան

Ձևավորումը՝
Լ. Ա. Սադոյանի

Լուսանկարները՝
Հ. Մ. Երանոսյանի

Գեղ. խմբագիր՝
Ն. Ա. Թովմասյան

Տեխն. խմբագիր՝
Ֆ. Գ. Տոնոյան

Վերատ. սրբագրիչ՝
Մ. Գ. Յավրյան

ՎՖ 08213, պատվեր 1306, տպաքանակ 30000 (10001—30000)։ Հանձնված է արտադրության 15/X 1976 թ.։ Ստորագրված է տպագրության 11/I 1977 թ.։ Հրատ. 27,5 մամուլ։ Տպագր. 36,25 մամուլ +5 ներդիր։ Թուղթ՝ $60\times90^1/_{16}$։ Գինը՝ 2 ռ.։

Երևանի համալսարանի հրատարակչություն, Երևան, Մովսյան փող. № 1։

ВФ 08213, заказ 1306, тираж 30000 (10001—30000). Сдано в производство 15/X 1976 г. Подписано к печати 11/I 1977 г. Издат. 27,5 листа. Печатных 36,25 листа+5 вкладок. Бумага $60\times90^1/_{16}$. Цена 2 р.

Издательство Ереванского университета, Ереван, ул. Мравяна № 1.

Երևանի համալսարանի տպարան, Երևան, Աբովյան փող. № 52։

Типография Ереванского университета, Ереван, ул. Абовяна № 52.